

# الفلسفة الملتبسة

في تراشي الفكر

بحوث أدبية . فلسفية . تاريخية . اجتماعية

سألف

فريديريوس بولس بزمان

مطران الموصل وتوابعها للربان الارثوذكس

• حقوق الطبع والنشر محفوظة •

طبع بمطبعة الحنان — الموصل

١٩٥٨



الملفان مار غریغوریوس بولس بهنام

## قصص

هناك . في هيكل الروح الكلي وامام المحراب القديم ، حيث يحيم الصمت الرهيب  
ويسيطر الخشوع السرمدي اذباله المهية ....

هناك ، حيث تمت المجارس الالدية شذاها الململي ، بروائح المرب والبخور واللبان  
وتتصاعد انغام الحب المقدس موقعة على القيثارات الذهبية الغاتة ....

هناك ..... وفي رهبة وحية ، جنت الروح متعددة تصلي ، وهي تنجلي اسرار  
الغيب الغامضة وتستزل الوحي السرمدي ، فتملأ منه الكؤوس المترعات ، تسقي ابناء التراب  
وتصوغ منهم كائنات روحية متصلة بالملأ الاعلى ، فينجلي لهم سر اسرار الحياة ، ويقفون امام  
الحقيقة وجهاً الى وجه .

هناك يرز « الفيلسوف » ينجلي اسرار الحكمة والمعرفة ، ويطوي سواد الليل ويبيض  
النهار بحثاً عن « الحقيقة » حتى اذا ما وجدها حملها بين يديه ، كما يحمل الشيء الثمين ، والقاما  
في تربة العقل البشري ، فثبتت ونمت وتعاظمت واصبحت دوحة عظيمة جداً بسطت اغصانها  
على الجبال والربى والسهول ، وانحنت تحت ظلها الوارف لاطيور السماء وحسب ، بل النفوس  
البشرية العامرة بالحب والايمان متمتعة بالحقيقة الازلية .

تلك هي دوحة الحكمة والمعرفة ، تلك هي « الفلسفة » وجدها الانسان ، فوجد فيها  
صائته الروحية ، التي يبحث عنها منذ اقدم الاجيال ، وراح يتنقلها ذوو العقول المشرقة ، جيلاً  
بعد جيل جاعلين منها نبراساً لهذه الحياة المظلمة .

ليست الحكمة خاصة بجيل من الاجيال ، ولا ملكاً لامة من الامم ، بل هي حق اول  
من حقوق العقل البشري انى كان ، وفي اى زمان كان ، وبالتالي هي ملك البشر جميعاً ، لهم  
الحق الصريح ان يتمتعوا بها ، في مشارق الارض ومقاربها .

واذا كانت الامة الاغريقية قد تمتعت بالحكمة ردهاً من الزمن فان امم الشرق ايضاً  
اصدرت حكمة ومعرفة منذ اجيال محيطة في القدم ، وفي فترة من فترات التاريخ التمت  
الحكمتان على صعيد واحد في ربوع الدجلة والفرات فتكوتت منهما حكمة واحدة ، وفلسفة

موحدة، غير أن الشرقيين مع مغالاتهم بالاحتفاظ بتراثهم القديم، يطربون الجديد، ويأخذونه في يادي الأمر للزينة والظهور، وما تمضي عليه مدة، إلا ويكتسب عندهم قيمة التراث القديم لذلك عندما اتصلت بهم الأمة الاغريقية منذ فتوحات الاسكندر الكبير، رأيناهم يقبلون على علوم الاغريق وحكمتهم ولغتهم اقبالاً عظيماً وينسخ منهم كثيراً تصدروا للعمل في هذا الحقل، فاستخرجوا نتائج هامة تعد وليدة لأفكارهم اللامعة، وتوصلوا الى حقائق فلسفية حاسمة سجلها لهم تاريخ الفكر البشري بتجلة واكبار، وفضلاً عن وجود فكرة سامية، وحكمة بالغة عند الشرقيين، نراهم يتعللون بفلسفة «المعلم الاول» تعلقاً شديداً، فيدرسونها وينقلونها الى لغاتهم الوطنية، ويستخرجون منها نتائج جليلة، هي تراث جهود طويلة، ودراسات اجيال متواصلة وكنا قد تطرقنا الى مواضيع كثيرة في هذا المضمون، وكنتنا عدة بحوث، مستمدين ما اتجه فلاسفتنا اساساً لدراساتنا هذه ونشرنا بعض تلك البحوث ينما بقي البعض الآخر مخطوطاً الى الآن، ورأينا جمع تلك البحوث في صعيد واحد تعميماً لفائدتها، وسمينا بمجموعتنا هذه «الفلسفة المشائية في تراثنا الفكري» مستعرضين ما استمدته فلاسفتنا الشرقيون من فلسفة الاغريق وعلى الاخص فلسفة ارسطو واصحابه المعروفة بـ «الفلسفة المشائية» سائلين الله تعالى ان يفرح منها ابناء وطننا والناطقون بالضاد قوائد جليلة.

الموصل ٢٠-٥٨-٩٥

غريغوريوس بولس بهنام

محمدي المصطفي ان بولس بهنام

نظرات في  
تراث العراق الفلسفي

محمّد الطهّران بولس بهنام

## نظرات في تراث العراق الفلسفي

قبل الميلاد بأكثر من ثلاثة آلاف سنة ، ظهرت حضارات باذخة على ضفاف الدجلة . وتعاقبت اعظم الامبراطوريات في العالم القديم وانتشرت اعظم المدن في السهول الواسعة البعيدة وعلى الضفاف الخضراء وتبع رجال عظام ملأوا التاريخ معرفة وحكمة وادبا وسياسة واسسوا التشريع على نظام دقيق يصون للفرد البشري حقوقه الانسانية كاملة غير منقوصة ولا شك ان ذلك كان كافياً لتكوين «فكرة» نيرة تاقطتها الاجيال كابر أعن كابر مشبعة بالمثل العليا ماثلة بالحكمة والمعرفة الامر الذي صان المجتمع القديم من التفسخ والانهار ومنحه منزلة اديبة واجتماعية وخلقية عليا ونحن نعلم ان هذه البذور الصالحة لا تعيش الا في ارض صالحة مفعمة بكل اسباب الحياة واعظم الاسباب في حياة الامم والامبراطوريات هي «الفكرة» والفكرة ينسج الحكمة والفلسفة فلا فكرة اذن بدون فلسفة ولا فلسفة بدون فكرة .

واذا عدنا الى شعوب العراق القديمة واستقمينا دقائق حياتها من جميع النواحي نراها تعيش وتزدهر وتتوصل الى فكرة بصر جعلتها اساساً لحياتها العلمية والدينية والاجتماعية والخلقية والسياسية ففرغت الاله وابتكرت طرق الخير والشر واست نظمت العبادة وكونت عقائد كثيرة نستطيع جعلها بمثابة فلسفات جليلة القدر بليغة الاثر في التفكير البشري العالم وهذا لمعري امر يدهي يعرفه كل مطلع على حياة الامم واسباب ازدهارها وتغلها وتوسع سلطانها ولا نعتقد ابداً ان القوة العسكرية المجردة من «الفكرة» تستطيع ان تقدم لنا امبراطوريات عظيمة من طراز سومر واكد وبابل وآشور وغيرها من الممالك العظمى في الشرق القديم ونحن وان كنا لا نملك شيئاً مكتوباً من حكمة تلك الامم وفلسفتها الا انا نتخذ كل الاعتقاد انها خلقت حكمة وفلسفة ظهرت نتائجها في خطواتها الواسعة في جميع ميادين الحياة ورثتها عنها الاجيال التابعة فراياها ببيوتنا وسمعناها بأذاننا وعلى هذا الاساس نستطيع دخول موضوعنا الان وتقسيمه الى ثلاث حقب فندرس صفة كل حقة من هذه الحقب الفلسفية .

### الحقبة الاولى

لا شك ان العراقي القديم كان صاحب «فكرة» ضرف الاله وعبدته واحياناً وحده

وتوصل الى عقيدة الخلود بالطريقة التي استأنفها عقله وبنى عليها اعماله واحلامه في بلوغ الحياة الباقية وعلم الخير والشر وقدر لكل منها مصدراً خاصاً وفهم العلاقات الاجتماعية فقررها واثبتها على اسس عادلة اوضحت «حقوق الانسان» في تلك العصور السحيقة في القدم وصانت تلك الحقوق بالقوة كما هي الحال في القرن العشرين بعد الميلاد سواء بسواء ومع ذلك لم نحر اثراً حكيمياً مكتوباً الى القرن الثامن قبل الميلاد حيث نبغ رجل اوتي حكمة ومعركة ناقلاً اياها عن جدوده الاقدمين ومضيفاً عناصر جديدة من فكرته الخاصة واختياراته الطويلة في جميع ميادين الحياة وهذا الرجل هو احيقار مستشار شركيا الثاني ملك اشور (٧٢٢-٧٠٥) ثم وزير ابنه سحرارب (٧٠٥-٦٨١) فاعطانا كتاباً حكيمياً يعتبر اول كتاب من نوعه في تاريخ الحكمة البشرية ولا زلنا نملك هذا الكتاب بلغة الآرامية الاصلية وان طرأت عليه بعض طواريء العصور المتعاقبة .

كان العلماء يعددون الفلسفة بانها «معرفة الاشياء بعلمها القاصية» واما فيلسوفنا احيقار فيحدد فلسفته ضمناً بانها «معرفة الحياة بطرقها الواقعية» ولا شك ان الحكمة الاخيرة ابلغ من الاولى واشد نفذاً واعمق اثرأ في حياة الانسان واروع اثرأ في تعليم الحكمة ونشر المعرفة بين جميع الطبقات واذا كان الذين يسميهم الناس فلاسفة يحاولون ان يكشفوا للانسان غوامض من وراء الحياة وهذه غائصة في ظلام كئيب من الشك والتخمين فان فيلسوفنا يكشف للانسان غوامض الحياة نفسها وهذه امور واقعية يقينية لانها مستمدة من الخبرة الطويلة والتجربة المستمرة في حقل الحياة وتعلم اليوم ان الفيلسوف الحقيقي ليس من يحاول كشف غيايب المجهول من وراء المراتيات والمحسوسات بل هو من يطلعنا مباشرة على المبادئ القويمة التي لها ماس بصميم الحياة او بالحري هو من لديه مبادئ مبتكرة يستطيع الفرد البشري اتخاذها نبراساً له في غيايب الحياة فيكون احيقار والحالة هذه فيلسوفاً بالمعنى الصحيح وحكيماً من الطراز الاول لانه يقدم لنا مبادئ سامية قيومة تصلح ان تكون قاعدسة للعمل الصالح ونبراساً للانسان هذا من جهة ومن جهة ثانية لانه صاحب «فكرة» او صاحب «فلسفة» خاصة استمدت منها الاجيال اللاحقة نورا وهداية .

وتتاول حكمة احيقار مبادئ سامية خاصة في المحبة والصدقة وحفظ السر والاخلاق الرصينة والعمل المثمر في الشباب والفرية الصالحة والتقوى واحترام الشيوخ والروساء وصيانة

الممالك وله تعاليم سامية في الحكيم والجاهل والخير والشر والصديق والعدو وآراء ناضجة في الفنى والفقر وحفظ اللسان وعواقب الوشاية ونكران الجميل وقد نشرنا بتودها مادة فمادة في مجلتي « لسان المشرق » لستها الرابعة وسبقناها بمقدمة تاريخية فيها ولولا ضيق المقام لا وردنا بعض هذه التود لتكون عبرة لأبناء عصرنا هذا ولتزيد ان للعراقي القديم فكرة نيرة وفلسفة ناضجة.

ان حكمة احيقار هذه وهي من آثار القرن الثامن قبل الميلاد تعد اقدم اثر حكيمى وادي عراقي وقد كتبت باللغة الوطنية آنذاك وهي اللغة الارامية ولا زالت محفوظة لدينا كما نقلتها الاجيال التابعة سوى طواري نستطيع عزلها عن الاصل الفلسفي الذي خطته يد احيقار. واسلوب هذه الحكمة تعليمي تهذيبي صرف يشبه من بعض الوجوه تعاليم سقراط الناشئة اليونانية ولا نجد لها مثيلا بالمعنى الصحيح الا في امثال سليمان وما لا شك فيه ان هذه الحكمة اثرت تأثيراً عميقاً في بعض اسفار العهد القديم الحكيمية التي كتبت بعدها فقد استمد منها ابن سيراخ في حكمته اقوالاً كثيرة كما ذكرها كاتب سفر طوييا واخذ عنها الشيء الكثير وذلك في الترجمة السبعينية وعاش طوييا في مدينة بنوى بعد عصر احيقار وذكرها ايضا بوسيدونيوس الذي عاش في القرن الثاني قبل الميلاد.

وترجم ديموكريت هذه الحكمة الى اللغة اليونانية واستمد منها كتبه اليونان افكارهم في الحكمة والالغاز ومنها اقتبس امثال اوسيب ولقمان الحكيم وترجمت الى العربية منذ عهد طويل ونشرت سنة ١٨٩٠ حكما نشرت المدام اغنيبة الانكليزية سنة ١٨٩٨ ونشرت ايضا بالمطبعة الحجرية والحرف السرياني (الكروشوني) في حلب سنة ١٩٢٩.

واذا اردنا تقدير قيمة هذه الحكمة فننظر الى تأثيرها في حكمة اليونان وغيرهم من الامم الراقية القديس ويكتفيها فخرأ انها كانت نواة صالحة للحكمة والتزية واصلا لتعاليم فلسفية قيمة لا نثر لها على مثيل في حكمة اخرى اما ترجمتها الى لغات غريبة عن اصلها فهي الدليل الثاني على تقدير العلماء لها واستبانة البشر على اختلاف اجناسهم ولغاتهم تعاليمها وفوائدها.

نستطيع والحالة هذه اعتبار حكمة احيقار «الفلسفة الاولى» في العراق وهي اصل ويتبع لمبادئ الفلاسفة الحكماء الذين نسجوا على منوالها واستمدوا منها طريقة التفكير



ولا نثر على اثر حكمي اخر في هذه الفضون سوى شذرات قليلة لشاعر فيلسوف ارامي اسمه «وفا» عاش في بلاد نينوى قبل العصر المسيحي بدهر طويل<sup>(١)</sup> ولا نستطيع تكوين فكرة عن تعاليم هذا الفيلسوف لعدم وصولها الينا كاملة ، وحتى كنا نجعله لو لم يذكره انطون الفصيح في القرن التاسع الميلادي في كتابه «الفصاحة» في قسم الشعر ، ونبته «باحد الفلاسفة الآراميين» ويورد له اياتاً فلسفية في الشعر على «البحر الخامس» وقال عنه انه قرض الشعر الفلسفي ، واستدل من ذلك على قدم هذه الصناعة في اللغة الآرامية .

ونستج من قول انطون ، وجود فلاسفة آراميين في العراق ، ولكن لم يصل الينا شيء من فلسفتهم ، والاظهر ان المتصرين من الآراميين ابادوا كل اثر ارامي قديم توصلت اليه ايديهم لوجود عناصر وثية فيه ، تمسكا بدينهم الجديد ، ولينهم لم يفعلوا ، لحفظوا لنا شيئاً من هذا الطراز .

واذا تقدمنا بضعة اجيال اخرى ، نجد فيلسوفاً كبيراً آخر في اللغة الآرامية ، استقى علومه وفلسفته عن حكماء بابل وفلاسفة العراق الاقدمين ، وهو برديسان الشاعر الفيلسوف الكبير ، الذي نبغ في القرن الثاني الميلادي ، وعاش الى العقد الثاني من القرن الثالث (١٥٤-٢٢٢) وطارت له شهرة واسعة في اللغة الآرامية ، وتأسف لضياح مؤلفاته الكثيرة في هذا المضمار ، اذ لم يبق بين ايدينا من تاج قلمه سوى كيب اسمه «شرايح البلدان» نستطيع جملة الحلقة الثالثة في سلسلة الحكمة العراقية ، واذا القينا نظرات ولو عابرة على هذا المؤلف لوجدناه كافياً ليعلم لنا عن فكرة صاحبه الفلسفية بل ان يعرف الشرقيون على حكمة اليونان وفلسفتهم ، ويوضح لنا عناصر الفلسفة الاولى في العراق .

وجد المستشرقون اهمية كبرى لهذا المؤلف على صغر حجمه ، فاقبلوا على دراسته ونشروه مترجماً الى لغاتهم ، فطبعه كورتون مع ترجمته الانكليزية سنة ١٨٥٥ ، وترجمه ميركس الى الالمانية سنة ١٨٦٣ ، كما ترجمه نو الى الفرنسية ونشر الاصل والترجمة سنة ١٨٩٩ .

ان كتاب «شرايح البلدان» هو محاوره فلسفية بين برديسان وتلميذه عويدا ، وتدور

المحاورة حول الانسان هل هو خير او مسير باعماله ، فيأل التلميذ ويجيبه المعلم ويورد له  
براهين من صميم الواقع ، ويجهد نفسه في اقناعه بأدلة محسوسة ملموسة . وهذه طريقة  
فلسفية ناجحة لانها لا تدع مجالاً للشك والاعتراض .

ونعلم من سياق حوادث هذا القيلوب ان ابناء كلن من ارض بابل ، ومن المثقفين  
فيها ذا مكانة اجتماعية مرموقة ، يدلي الشحاك بالقصر المالك في مدينة الرها عند تزوجه اليها  
وهو الذي اعطى ابنه برديسان جانباً عظيماً من الثقافة الآرامية والعقائد البابلية ، وذلك قبل  
تصره ، بدليل عودته الى عقائد بابل بعد مدة من الزمن . ومن طالع كتابه «شرائع البلدان»  
يجده يصرح في احد استلته لتلميذه استقامه فلسفة البابليين وعلومهم ، واطلاعه على عقائدهم  
ولا سيما التنجيم الذي تراء المسيحية من اعمال السحر المحرمة ، الا ان بعض الباحثين  
يعتقدون ان برديسان عاد عن عقائد الوثنية البابلية في اواخر ايامه التي فيها الف كتابه  
«شرائع البلدان» اذ نجده في هذا الكتاب ينفي العقائد البابلية ويؤمن بالمثل العليا المستفاد من  
الروحي . ويوحد الاله ، ويؤيد الحرية الذاتية ، ويعتقد بالدينونة والآخرة .

## الحقبة الثانية

تبدأ هذه الحقبة في القرن السادس ، الامر الذي يعطينا فكرة بأن الظروف العصية  
التي وجد فيها سكان العراق زهاء ثلاثة قرون لم تترك لهم مجالاً للتعمق في التفكير ، فلما نجد  
من الكتاب والمؤلفين في هذه القرون الثلاثة غير عدد يسير ، حصروا اتاجهم الادبي في الشعر  
والنثر العادي . والقصص الحاوية اخبار شهداء المسيحية في هذه القرون ، هذا عند المسيحيين  
اما عند العراقيين الوثنيين فلا نجد شيئاً يصل اليانا من نتاج قلبي ، ومعنى ذلك لم نجد فيلسوفاً  
عراقياً في هذه القرون .

جاء القرن الرابع المسيحي فقلبت المسيحية الى علوم اليونان وفلسفتهم تقتبس منها  
نقلاً وشرحاً وتعليقاً ، ثم تأليفاً وتسقيفاً ، تؤيد كل فرقة آراءها الخاصة عند خصومها في  
المذهب وهكذا باقل من نصف قرن انتشرت الفلسفة اليونانية بين مسيحي الشرق وعلى الاخص  
بين السريان الذين في بلاد سوريا ، ولا تستطيع تعيين الوقت الذي دخلت فيه الفلسفة اليونانية  
مدن العراق ، ولم يشعروا تاريخ العلوم والآداب العراقية القديمة ، بوجود فيلسوف عراقي الا



أفيلسوف يسعرض هذه الآراء ومعارضها بما رشح في نفسه من الحقائق الفلسفية، فكار  
عنها ثمة جناية، وأقل عظمها وإعلا من التراخي واللباس حتى نقصها نقصاً كاملاً في  
كتابه «نقص إراءه الفلاسفة».

ثم تطلع لي مواطني من المعبد من الهيئ، آله الخي وآله الشر، والاثنية جميعاً  
عبيدة لهذه الهيئ الذي ألهمه هذا الفيلسوف، لأن الوحي يؤيد الوحدة في الآله  
وسمي لاثنية، وبالتالي يذهب الشرك، ولا يمتنع إلا بالآله الواحد الهي القيوم، وذلك  
أرى هذا الفيلسوف فألف كتابه «نقص المجوسية»<sup>(١)</sup>

ولا يعلم كيف توصل الفيلسوف أحواله إلى قصر هذه العلوم العزيرة. وأوج هذه  
الفلسفة المتألفة يسمي بذكر مؤرخو العلوم عدسا انه كان يعرف عن لغته الوطنية،  
والأظهر انه درس علومه هذه في وطنه نفسه، وأصمى عليها ناح مكيره الخاص، وانتكاه  
شخصي، حتى استطاع أن يسي لنا هذا المشرح الشامخ

أما علاقته بعلوم سوية فلا تراها علاقة التلميذ بأستاذه، بعد مروره على متحده  
الفلسفي هذه، بل هي علاقة الخصم لأدبي الصارم لخصم آخر ذي قوة وحجة وعارضة،  
وبولا ذلك، بل هذه يعرف وذلك الادعاء

وسطيع أعتد هذا العصر، أول عهد يدخل فيه العلوم اليونانية أرض العراق  
وحدها عندما درسوا وسبقاً، واستباحوا بعضها، وعامسوا البعض الآخر الذي كان  
يذهب مداهم وعقائدهم لروحيه، فكان الحد بل القديم والجديد عيماً، ولولا اعتداد  
القوم بعلمتهم ومكيرهم الخاص لما استطاع فيلسوفنا هذا مناهضة الآراء الجديدة الواحدة  
مع التيار اليوناني

وفي القرن السابع اجل الموقف الفلسفي بتماماً، وجب إلى لثوات الاعرقي،  
وأسب في ذلك تألق نجم المدرسة الفيلسفة في دير قسرس، تلك المدرسة التي اصحت  
هذه لفلسفة والعه ليونانية، وجميع العلوم النضلة والناية الواحدة مع هذه الفعه، وب  
بعد فيسوقاً آخر ظهر من «بلد» بعضها إلى ظهر منها الفيلسوف السابق، إلا أن هذا  
أفيلسوف الآخر لم يتبع العلم في وطنه بل تلقاه في دير قسرس متأثر بالفلسفة الاعرقيقة

(١) رجع من مؤلفاته، المجلد ثلث، ص ٣٦

وعلموها ، وأحكم اللغة اليونانية ، وذلك هو اثنايوس اللسدي سيد سورا س بوحت  
 الفيلسوف الطائر الصيت ، ورمى يعقوب الرهاوي المتصليح بعبود اليونانية ، وقد توص  
 مع رمله الرهاوي في هذه اللغة اليونانية وعلمها بدرجه لم يسبقهم اليها غيرهما ، فحدا  
 المعنى السريانية ، وانتكرا طريقة خاصه واسالط مصبطينه بصبوب بافل من لعظ ،  
 وتساعد على تأديه المعنى الصحيح في اللعظ المصيح ، وقد فاد هذه احقيقه فوق الرهاوي  
 في تعليقه على شرح لاحد بقول اثنايوس من اليونانية الى السريانية <sup>١٢</sup>

ومن اعمد اثنايوس الفلسفة بقول كثره للفلسفة ايونية ولا سيما مصطفي ،  
 واحتص نقل اسعاجي برفعيوس (٣) واسعاجي اخر المؤلف معمور <sup>١٤</sup> كما نقل مؤلفات  
 يونانية كثره لعلماء المسيحية الاولين <sup>١٥</sup>

وفي عهد هذا المؤلف ، دخلت بقونه العراق عن طريق بعض اصفائه وبلايينه ،  
 وكان لها الاثر العبد في تكوين فكر فلسفي كثره بين ابناء وطنه ولا شتاته اسدي اليهم  
 يداً كريمة في هذا العمل العلمي الثمين ، اذ استطاعوا بواسطة مقابلة فلسفتهم الخاصة  
 وآراءهم القديمة في الكون والانسان والعصر وغيرها بما وفد اليهم عن طريق ابنق والترجمة  
 والتعليق .

هذا تنتهي الحقبة الثانية ، وأنت راعها على بوعين ، بوع اصيل جاء به اصعبه من  
 راثهم القديس الحر ، واصافوا الله من اجتهادهم الخاص وانكارهم الشخصي ، وبوع  
 استمدوه من البور بعد عهد الترجمة الاول ، ولا شت ال "نوع الاول" في قيمة خاصه لانه  
 ناح وصلى خاص ، الا ان الثاني ايضا عظم الاحية لانه مكر الفلاسفة من المعاداة بيسه  
 وبين لراث القديس ، والاستمانه به في المواضيع الجديده التي انتجتها اقلام المؤلفين .

## الحقبة الثالثة

ب هذه الحقبة هي يندر العلوم الفلسفية في العراق ، ترجمه وشرحا ، ودراسة  
 وأيضاً ، ب هي المع حقبة في تاريخ الفلسفة الشرقية واحصت فوزه في السح الفكري  
 العالمي ، فعها التفت مذباب كثره ، وصورت كلها في النوعه العراقيه العربية ، وكون

١ كتابه من ٢٨٩ (٢) جزء المخطوطات الرساله في مكتبة لندن رقم ١٢١٥١ ص ٤٩٣-٤٩٧ ج ٢  
 (٣) مارس ٣٤٨ (٤) لندن رقم ١٤٦٦٠ (٥) المؤلف اسير ج ٢٨٩

من دهرها مدينة فلسفية واحدة ، هي المدينة العباسية التي اشترك في انشائها دجيز سمون  
الى قوميات قديمة وحديثة كثيرة . وقد احدث عناصرها الاولى من الفكرة اليونانية واصفى  
عليها العلماء العراقيون صفة عربية خالصة

واعزى سماع استقى منه العراقيون في هذه الحقبة علومهم الفلسفية ، هو : بسطو ،  
وعلى الاحصاء العدم المطلقة ، الا اننا نجد كبار الفلاسفة منهم يبحثون في مواضيع كثيرة  
الى غير لعلم الاول ، انشاء سقراط وافلاطون ، وافلوطين وفثاغورس وغيرهم ، وسحر  
معتقد من ان هؤلاء افلاسفة انتقلت اليهم بواسطة ترجماتها السريانية التي عملت قبل  
عهد الترجمات العربية بزمان طويل .

عني بترجمة الفلسفة الافلاطونية الجديدة وشرحها شرح ابن الراسبي ورهاس دير قسرين  
في انقرب السدس<sup>(١)</sup> والحققت بها حكم فثاغورس في المقالة<sup>(٢)</sup> واحذود افلاطون وحكمه  
انني كتبها لتلميذه<sup>(٣)</sup> والحدود من الله والامان والمحة والامن والفصلة<sup>(٤)</sup> وبحورة في  
سفس بين سمرط واديتروس<sup>(٥)</sup> ومقالة في النفس<sup>(٦)</sup> ومقالة بلوطارك في سفيه العصب  
١٧١ واعتقد بمشترك ان هذه الاخيرة من مر شرح ابن<sup>(٧)</sup> وغير ذلك كثير من اعدق  
لفلسفة اليونانية<sup>(٨)</sup>

ان هذه المعارف كلها ترجمت الى العربية باوقات متفاوتة ، وحرمت من اسماء  
سنة لمعلمها الى لغة الصدد ، لعدم اهتمام المؤرخين بها لسنين وجيزين . الاول كثرة  
مؤلفات ارسطو وعظم اهمتها عند العرب والبربان ، واشتغال القبة بها زماناً طويلاً  
و اهتمام ذوي الشأن في الدولة العباسية بالمعلم الاول وفلسفته . والثاني ، كونها مقالات  
متفرقة لمؤلفين كثيرين فلم يفردها مؤرخو الفلسفة احباراً خاصة بين الاخير الكثيره بقي  
معلوم عن ترجمت كتب ارسطو . وبهذه الطريقة دخلت عناصره الكثيرة في الفلسفة  
عربية ، فلا شك ان ان العرب اطلعوا عليها بلعهم وآسوا في مصب مورداً عندما فاجده  
بها ، بل جعلوا لبعضها علل الصدارة في آرائهم .

[ ١ ] لؤك بنو مر ١٦ ٢ | سرمد لؤك في الحب السرماء مر ١٦٩٥ ٧ [ ٣ ] لؤك بنو مر ٦  
[ ٤ ] سحر بن علال . السرماء مر لؤك مر ٦٦ ٧٠ ٥ | شرح لؤك [ ٦ ] شرح لؤك ( ٧ ) سرحم  
لؤك ( ٨ ) لؤك المتو من ١٦٦ ( ٩ ) قه من ١٦٦ ١٦٦

واحدة شيء، عرفت نقله إلى العربية، عن كتاب أرسطو، هو كتاب طيمابوس  
 لأفلاطون، نقله عبد المسيح بن عبد الله بن عدي (٨٣٥م) كما نقل شرح مأخوذاً من  
 بأسوعات افصوصا<sup>١</sup>، وكان نقله كتاب إلى يوحنا لا سقطو، وعن يحيى بن عدي  
 كتاب نافع سقطوس من الترجمة إلى العربية<sup>٢</sup>، وكتاب 'يواميس' لأفلاطون وعدد نقل  
 طيمابوس (١٢)

ولا نجد شيئاً من الاسكان العسقي في هذه الحقة لا عند السريان ولا عند العرب،  
 مع اننا نجد سهم وفلسفه دوى مواهب عمله باده، والسبب في ذلك ان السريان قد  
 اوتوا عهدهم بترجمة فلسفه اليونان فحذوا الفلسفه واسطة لادعة، سارعوا بها لاثبات  
 آرائهم اللاهوتية ضد خصومهم المذهبيين من المسيحيين على الاحصاء، وكموا بالملطق  
 اليوناني وغيره لاثبات الطرقات اللاهوتية، لذلك لم يحتاجوا إلى الانتكار، بل لم يفكروا  
 فيه لاثباتهم في امور كانت راسية إلى عصرهم اكثر همة من الانتكار الفلسفي، واما  
 العرب، فان الفلسفه الكبار الذين طهروا في العراق فقد وجدوا مادة فلسفه غريبة  
 مقولة إلى لغتهم من اليونانية والترجمة، فاتحدوها اساساً لحيوتهم عسقية مكتفين بما وجدوا  
 من اشروح والتفسير والتعليق على الفلسفه اليونانية شتى مواضعها، وهم اصلاً كاحواهم  
 السابقين لم يحتاجوا إلى شيء من الانتكار، ونأسف شديد الاسف لصيغ نقول عربية كثيرة  
 من كتب الفلسفه شتى بواجبها، اذ لم يصل اليها شيء من نقول القرن الثامن، واول  
 ترجمة عربية وصلت اليه يرجع تاريخها إلى القرن التاسع المسيحي

ويصف إلى كل ذلك، الفلسفه الطيمية بجميع فروغها، بما فيها لروحيات،  
 وقد اسعد العرب عاصرها الاولى من افليدوس وطيبيوس، ونقراة وحاسوس وبعض  
 كتب ارسطو مشهورة براء لمدتهين الفساعوري والافلاطوني الجديد، ومذهب الروميين  
 وقد عرفت هذه المبادئ في قول من القول العربية بعد طويل، وذلك نقولها عن  
 احوالها في سيرة لغتها الاولى، فربما كانت كاملة بما لا، ولا سيما «كون العالم» وتأليف  
 حلسوس الذين بينهما سوحس<sup>٣</sup>، كما نقل ساويراسا يوحنا والف كسراً

(١٠) طبقات الاطباء ٢-١٤

(١١) الفقه من ٧٥ - ٧٦، وكتاب يحيى بن عدي في كتاب نهديت لاجل من ٦ - ٢٠، غير مستلار  
 نهديت، وكتاب نهديت في كتاب نهديت لاجل من ١٦ (١٢) نهديت ١٦٦٦، نهديت ١٦٦٦، نهديت ٧٥٦، نهديت ٧٥٨

كثيره في هذه الأعراس العديدة الكلاسيكية وهو "مدح" وفي الأصل عمدة  
وعمدة مصاحبة لأصل وسنة هذا العهد من المصاحبة وهو "مدح" لشمس تحت  
الأرض وهو في حبه عند<sup>١</sup> كما عمل على كمال الكتاب "المدح" في حبه  
ثلاثة لطموس في تركيب الكلام الرياضي<sup>(٥)</sup>

وأذا استعرضت رمت أخرى انقلي في هذه الحصة وهي مدح نظريين التسع  
والعاشر للملايين، نجد سلاحيها من المؤلفات القديمة لا تصبأهت مدح، ولا  
توقف عند حد تكثيرها، وعرفها كل باحث في الفلسفة العربية والإسلامية، وقد برع  
هذه الحركة الفلسفية الواسعة النطاق ثلاثة فلاسفة كبار هم الكندي في القرن التاسع  
و بر ي و عراقي في القرن العاشر، كما تجد في هذه النصوص جملة من الفلاسفة  
توفى مدرسة فلسفة خاصة عرفت بـ "أخوان الصفا" ومذهب هذه المدرسة لا يحصى  
على المتصدين

قرأ الكندي عومه في مصر وأكملها في بغداد، و ربح صوته في قصور الخلفاء  
كموسى بن عظيم وروحي منقطع الطير، وأراؤه في علم الكلام جميع أن برعة معرفة  
وعرفه في الرياضيات و هندسة الطبيعة وأمرحت مدح الأفلوحيية الجديدة  
بعدة عويرة الحديد و دوه في الله، و لنفسه "العلم" بأمره بأمر الله لديه "علمه الأولي"  
ومنها تحدر جميع المفكرات التي صدرت بعد ذلك بحسب صحتها ومعرفة بها، ولنفعل لديه  
شأن عظيم، وأمره بمركر في مثل "العلم" في الفصيلة "سراط" إلا أنه حذر مذهب  
أرسطو، لذلك يحاول التوفيق بين هذين الفيلسوفين عن طريق الأفلوحيية الجديدة،  
ورفع أي إمكانية لفلسفة "العربية سلاحي" فأمر الكتاب الهامة وما عدهم أنصح بحصة  
كتب عن هذائل سراط وكتب أخرى كثيرة عن معلمه أرسطو

أما الفارابي فانه من فلاسفة المشرق ومراة الطبيعة، حصن عومه في بغداد، على  
معظم بوحه بر حلال، ولم فصل عن الفلسفة بالآداب والرياضيات وأمره بموسيقى  
واسع ر، وفلاحون، ولا، ثم اعتنق مذهب أرسطو فسمى "أفعلهم لثاني" وصدرت شروحه  
(١) الفلز المتعدد من ٢٨٥-٢٨٤ (٢) علمها بوال القرية - شرحه سنة ١٨٩٩ ومبا سعة خطه في باريس رقم  
٣٤٦ وأخرى في برلين رقم ٢٨٦ (٣) شرحا سلاحي سنة ١٨٧٠ في ألمانيا - المخطوط غير المطبوعه  
من ١٢٧ ١٣٤ (٤) مارس رقم ٣٤٦ ولندن رقم ١٤٥٢٨ (٥) مارس رقم ٦٤٦



لكتب أرسطو مثلاً أعلى للشروح التي قام بها العلماء بعده ، وأعظم محوثة أعزده به  
 الفيلسوف أبي أقامه أنه كان على أن أفلاطون وأرسطو معاً ، وأما يختلف في المنهج والأسلوب  
 وذلك في كتابه «المجمع بين الحكيم» ومع أن أرسطو كان طمساً من المصادر  
 أربع إلا أنه انصرف إلى تصنيف الفوس وأهم المنطق وما وراءه ، فسعى اهتماماً عظيماً  
 وأعمدة عمله «العلم بالموجودات» بما هي موجوده ، وذلك بشبه الأساس بالله ، وفلسفة  
 في طوره ، مع الواحد الذي صرح أمام الأساس صورته شامنة للعلم ، وعند بحثه في الكائن  
 الأول ، وأما فهو فكره الممكن والواجب بمفكره الحدث والقديس ، وعرف إلى بحثه  
 صريحة علمه ، اثنته أرسطو بها ، وبطرق إلى العالمين العلوي والسفلي ، ونفس البشرية  
 والعقل عامه ، أن فلسفته الخلقية لها ماسة على العلم الفلسفي ، ولده بالرجلا يعرف كل  
 ما ورد في كتب أرسطو ولا يعمل بمقتضى تعاليمها ، أفضل من الذي يعمل بمقتضى هذه  
 التعاليم ، وهو جاهل بها ، فالمعرفة عنه أرفع شأناً من العلم

أما صلته بأفلاطون فهي ظاهرة في «المدونة الفاصلة» وقد سمع ترددها على عرار  
 جمهوره أفلاطون إلا أنه يحالفها بحوثه إلى ما تؤمن به الكتب المدونة ، ورئيس المدينة  
 الفاصلة يجب أن يكون فيلسوفاً لا غير ، ومذهب الفارابي في تعاليمه مذهب روحاني صرف  
 ، ومذهب عيني ، ويكفيه حراً أنه معلم الفلاسفة الكبار مثل ابن سينا ، وأبي بشر متى  
 وأبي ركريح يحيى بن عدي رئيس فلاسفة عصره

ورأياً في القرن التاسع بأعين آخرين ، أحدهما أطول لتكرار بقي المصباح ، وقد  
 تولى طبعه خاصة في البحث الفلسفي فما عدا كتاب «المصباح» ، والشعر ألف كتاباً لاهوتياً فلسفياً  
 في «العبدية الانهية» ، بطوي على أربعة أبواب ، بحث فيه صفوف الموب ووجوده ، الآخر  
 والفرد ، وأما والفقر<sup>(١)</sup> ، وبحثه رحى هادي شتت بقرنه من هيئته متشدة ، والذي  
 موسى بن كعب (٩٠٣) تولى الفلسفة كموضوع قائم بذاته من جملة موضوعات الكثيره التي  
 مع فيها ، فأعطاها مؤلفين قيمين في هذا المصمار ، أحدهما في علم النفس الشره<sup>(٢)</sup> ، تحد  
 له صراحة سهلة من البحث الفلسفي معتمداً على الأئمة السابقين ، وقرأه يسمي مع فلاسفة  
 اليونان ، بعض الأشواط ثم يعادهم ليعود إلى هذه المصفي في روحانية النفس وأصلها

(١) الدولة ص ٣٣٨ (٢) الفخرية ص ١١١ ومنه مع كنه في حرمه الخاصة في لمر و

وقواها ، ومصدرها ، وحدودها ، الأمور التي لم تنفق مع الفلاسفة في نتائجها ، وقد سمعته  
 كثير آ ساهم اريسطو ، بعد آراءه في بعض التواحي الفلسفة (١) كما يؤثر على كثيرين من  
 فلاسفة اليونان وسعفه بعض معقديهم في النفس (٢) وسمعاه يحصح الى افلاطون وبمجمده  
 فسمه «الالهي» ، يؤند به بعض الآراء في النفس (٣)

والمؤلف الثاني ، تفسير مطلق اريسطو (دماقسطي) (٤) اظهر فيه مقدرة فائقة في  
 الوصول الى اهداف المؤلف معتمداً على فكره الخاصة في التفسير ومستعيناً ببعض التفسير  
 السابقة

ولسب يعرف فيما اذا كان هذا الفيلسوف يعرف اليونانية ، الا انه درس الفلسفة  
 اليونانية دراسة كافية ، مستعزاً بقول الرنايه الكثرة التي وصلته من بي بي هومس النقلة  
 المجيدس ، شاذ اثنايسوس اللذي ألّف الذكر ، وغيره ، فاجادها كل الاجادة ، وافاد  
 من المطلق على الاحص في اثبات نظرياته النمسية كما طفقها في بقية مؤلفاته اللاهوتية ، وله  
 في حقل العلم اللاهوتي الشيء الكثير (٥)

واذا عدده سفق النظر في هذا القيص العرير من المؤلفات الفلسفية بجدده مستمداً  
 من آراء اريسطو متأثراً بالمشاعورية والافلاطونية الجديدة ، مشوياً عناصر من تعاليم  
 سقراط وافلاطون ، مع الاحد بالشروح والتفسير التي عملها المشاركة على جميع هذه  
 الفلسفات اعتباراً من القرن الرابع فما بعد ، فتكون ادن ، بحوث المدرسة العراقية  
 الفلسفية ، في المطلق والالهيات ، والنفس والعقل ، والعالم ، وما وراء الطبيعة ، والاعلاق  
 واسيسية مستمدة من المصادر التي ذكرناها الان

وقبل ان نعاود هذه الحقبة نرى لزاماً علينا الاشارة الى بعض الفلاسفة الذين م  
 تدرس آثارهم الى الآن ، الالماماً ، وكاوا انصاً من رحال القرنين التاسع والعاشر ، ولديهم  
 مادة فلسفية غزيرة ، بالإضافة الى اشغالهم بترجمة المباشرة من اليونانية الى السريانية  
 فالعربية ، وفي طليعتهم يحيى بن عدى الذي اشتهر اليه الترجمة في العلوم الفلسفية في القرن  
 اعاشر ، وقد جمعت مؤلفاته ومؤلفاته في شتى المواضيع الحكمية ، فطعت اثنين وسبعين كتاباً

(١) علم النفس ، ج ٤ ، آ ٢٠ (٢) علم النفس ، ج ٤ (٣) علم النفس ، ج ٤

(٤) ابن الهيثم التاريخ الكلي ص ٢١٥

(٥) راجع تحت مؤلفاته القول المشهور ص ٣٥٠ ٣٥٥

ورسلة وكه كان مبعوثاً من القنصل الى العربية ، كل علي انكتب في ليل  
 اعسعي جداً مذهب يسوع نأى فلة الفلاسفة المعاصرين له ، وقد اثبت عليه مؤرخو  
 الفسفة العربية<sup>١</sup> واضر به لثبات الدرءه العلماني فلاسفة منه العاشرة ، ولا عرو فهو  
 تلميذ الفارابي والاحد عنه ، الاضافة الى مرفه الفلاسفة يقول لسري به ليل<sup>٢</sup> المواضع  
 بنفسه ، لما حده عن اليونان ، ومن اهم : « منه الفسفة » كتب قصص حجج الفسفين من  
 لافعال حتى منه واكتساب للعلم ، واختمه بمقاله صفه بهد المعنى ، كتب في « قصص صفه  
 لمطلق » وكتب « هدايه مناه الى سائر النجاة » وكتب في « سبيل بعداد والاصافه ذنوب  
 موجود من في الاعمال » وكتب « الدليل المعلي في انه تعالى علم الخريثات والكتب والفرق  
 بين لعلمين<sup>٣</sup> » اما زمامه لفسفة ورسائله ومقالاته اخكمه فانه كثيرة جداً ، تدون  
 جميع ابواب لفسفه الارسطاطلسيه ، الاضافه الى الفول واشروح ولعل في شئ  
 انواع الحكمة اليونانية ، ونحن بمقدوره لو كانت هذه المؤلفات موجودة الآن ، ودست  
 درسه كافة لوحدها من اس عربي في القرون العاشرة ، والاربع عشر<sup>٤</sup> .

ويأتي بعده بمده الفسوفان ، ابو علي عيسى بن زرقة العدادي (١٠٠٨-٩٤٣)  
 بني بنت مؤمنته وهو به وبها منه مشرحه ، ردها ربه وعشرين كتاباً ومقالة ، اهمه  
 حصار كتب المصنف من الاصول ، لا سطر وكتب « في بقر » وعبر ذلك كثير<sup>٥</sup>  
 و ابو يحيى الحسن بن سوار المشهور من الخمار العدادي الذي ولد سنة ٩٤٢ صاحب  
 يقول لكثيره من اسرته في الفقه ، والمصنفات التي عنه في ليل و« حكمه اهمه  
 كتب « ابوود بن قول الفلاسفة والنسابة » وكتب « الهدايه » نصري<sup>٦</sup> ، اما في بقر  
 فكان على طريقه بقره و« النور » وعبرهما من اكار الاطباء ، هدهت عن بقره  
 نكتيره التمس من السرياني الى اماري ككتب الآن العلوه وكتب مسائل  
 شافه بستان<sup>(٤)</sup>

وقد اهمه معكرو العرب باثار هؤلاء الفلاسفة الثلاثة ، هماماً عظيماً فان الناحين  
 لثقتي من ٢٦ طبعة لاحد من ٢٣٥ المهرست من ٦٤ ونحصر له من ٢٩٦ ومساير لاهله  
 نسخة الملكة الخديوية من ٢٢٦ ٢٢٧  
 (٢) من مؤمنه في مقدمه كتابه بطبعه به لا خرو من ٢ - ٣ ، تدل على المهرست في مقدمه نسخة  
 (٤) فيها ايضا مجلة الحكمة من ٥ من ٢٢

أبو حنيفة الفيلسوف ذكرهم واحد عنهم في كتاب «المفاسد» وأورد طريقة لاس الخمر  
في المقاسة الساعة عشرة<sup>(١)</sup>

وأذا اردت المورد على عدة الفلاسفة والمثلة من اليونانية والبربرية الى العربية  
فلا شك انك ستعجب على دجيرة فلسفة لا تصب ، وهذه كتب ، القمطي ، واس الدم ،  
ومن ابي اصغره وغيرهم تطرق بعضهم ، وعلموا مكانهم في العلوم الفلسفة على اختلاف  
انواعها

وبرى - جعل ملك الختام لهذه الحقة فلسوفين كبيرين كذا دالعه السرمانه  
في القرن الثالث عشر ، احدهما سويريوس يعقوب البرهاني مطران دير مار متى وادريجان  
(١٢٤١م) والثاني غريغوريوس ابن العربي مغربان المشرق (١٢٢٦-١٢٨٦م)

الف الاول ك ديبية ولاهوتية هامة وأورد للبحث الفلسفي قسماً كبيراً من كتابه  
«الديانوع»<sup>(٢)</sup> اي «المحاورات» تناول فيه المنطق والفلسفة والمساحة ، والملك على طريقة  
المسئلة والجواب ، وسترخص فيها آراء الفلاسفة الاقدمين استعراضاً وأيضاً وسمعهه يقول  
«أقتصر في كتابي هذا على آراء الفلاسفة ومذاهبهم ، فاذا احست من الحياة قسمة فقصت  
عن الله سبحانه ما يجب بقصه من آرائهم في كتاب خاص»<sup>(٣)</sup> وقد احدا القسمه عن كتاب  
الدين س يوس الفيلسوف الموصل<sup>(٤)</sup> ، وساول في كتاب آخر له يدعى «الكور»<sup>(٥)</sup>  
موصيغ قسمه اخرى مرجها بالعلم اللاهوتي ، وهي «العامة الالهية ، والحريه ، والفقه  
والقدر والخير والشر»<sup>(٦)</sup> وما الى ذلك وقد اشعها درساً وبحقيقاً «ههين منطقية غايبة  
في الكمال والاشباع .

واما ابن العربي ، فانه جمع في مؤلفاته كل المواضيع الفلسفية التي سعت عهده  
من يونانية وسريانية وعربية ، وحصر هذه المعارف الجليله الواسعة ، في ثمانية كتب صحيحة  
سنة منها موضوعه ، واثنان مغلولان من العربية .

س اعظم مؤلف فلسفي لهذا العالم الكبير ، موسوعته الفلسفة الكبرى «سه الحكم»

[١] مجلة فكرهه س ٥ ص ٢٣ [٢] من نسخ كتابه في حواش ناسه ص ٢١٤٥٤ . رايه رقم ٣٣١ و٣٣٢  
[٣] مقدمه احمد لا . كتاب مدح [٤] لقيثور ص ٥ [٥] من نسخ قامة كثره . هي نسخة  
رقم ١٥٤ وخزانة انطويركه بخصه سنة ١٦١٢ [٦] كتاب الكور الرأس ٣ كة

الخاصة بخلاصة البحوث الفلسفية من يونانية وسريانية وعربية، وهي مجلدان صحت  
بحث في ٩٥١ صفحة من مطبع انك. (الاول في سنة ١٨٥١) «نصق اعظمي» نسخة كد ،  
وهي الاسع اعظمي، والمغولات العشر (فأضبطه) (١٨٥١) (١٨٥١) (١٨٥١) (١٨٥١) (١٨٥١)  
(الاول اعظمي لاولي) انه كان (فأضبطه) (١٨٥١) (١٨٥١) (١٨٥١) (١٨٥١) (١٨٥١)  
المعروفه او المعطاة (سوفضيق) الخفايه (سوفضيق) (سوفضيق) (سوفضيق) (سوفضيق)

و كني في العلم الشهير من الضعاف. وهو حرر في الاول، ثم انه صكت  
وهي اسع اعظمي، ويعرف سماع انك. خمسة عشر اسماء وبعده خمسة  
بواب الكون والفساد. اربعة اداب، المعنى خمسة بواب الاثر العنونه، وسمي  
(معه ووجي) اربعة ابواب المساء، وبعده اداب الخمس من ابواب، نفس، وبعده  
بواب - واخره كني في لالهت، وسمي بعباد اعظمه، وهو عظم سطرني  
ثم تأتي القصة العظمي، واوله الكتاب الثالث لايقول [الاحلاق]، والحكمة الخفيفة  
واربع، علم لاجتماع والاقتصاد، والخامس لسياسة

ولهد المؤلف العثماني اربعة كتب فلسفية اخرى ورسلات وبعض المقالات في  
كنه اللاهوتية بين وسط وضعي، وهي تجارة العوائد في المنطق وبعده اقسام الفلسفة  
ويشمل خلاصة [رسالة الحكم] (الكتاب المذكور) (١٢) وحديث حكمه في المنطق اعظمه (١٣)  
وكتاب الاحاديث في المنطق والفلسفة ايضا، ورسلات في نفس مطبوعة وموجزة بالمرسة  
وهذا من اشانه الخاص افرعها في كتاب الفصاحة (١٤)، وله بحوث فلسفية في النفس  
وعصا، وحررة في خير ما في مدسه عنه «اللاهوتية الكبرى» (مدسه لافداس)  
وفي كتاب [لأشعة] وهي بحوث طئه مشبهه «ديا» ونحيفا (١٥)

وهي من لاهوتية في مدسه كاني عظيمين الاول كتاب «لأش» و«لأش»  
للشيخ الرئيس ابن سينا (١٦) وكتاب [زبدة الاسرار] لآثير الدين لاهوتي (١٧٤٤م) وهو  
مفقود

١ [اصح نسخة ١٨٦٦ م ١٣٤٠ م] و«الجمهورية» ١٨٠٨ م ١٨٠٨ م ١٨٠٨ م ١٨٠٨ م ١٨٠٨ م  
سنة ٢٨٥٠ م [٢] كتابه ٣٣٠ م ٢٧٣ م ٣٣٠ م ٢٧٣ م ٢٧٣ م ٢٧٣ م ٢٧٣ م ٢٧٣ م  
١٨٥٠ م ١٨٥٠ م ١٨٥٠ م ١٨٥٠ م ١٨٥٠ م ١٨٥٠ م ١٨٥٠ م ١٨٥٠ م  
١٨٥٠ م ١٨٥٠ م ١٨٥٠ م ١٨٥٠ م ١٨٥٠ م ١٨٥٠ م ١٨٥٠ م ١٨٥٠ م

وقد فر هب العالم حين عسفه، على نفسه باحظ نكر . ده ووا ره فيه  
 و حين عسفه ر سقده و . على صر يقه في المجلد الاول من كتاب « رسالة الحكم » في  
 مديم خطفه و سطرع به به هذه ال نجر د المعلوم الاول من الاصولات في علم  
 و فكاره طوون له و ن بي منه ، و خاص في تاليفها بصفها ، فضلاً عن مجاميع حذقة  
 التي احدثت عنها ، سواء في الكتب الموقوفة ، او في الاصل وعلى الاخص « علم نفس »  
 « دي و ا ه سده » به الاصله و مع احده مذهب المذهب الاول ، في العلوم الفلسفية ،  
 ثم و سبه به في الامم ، المنددة المنددة الفلسفة ، و ما بعلمه عنه انه طلق نظر له في بحوثه  
 انفسه و الالهوية و الارادة في موقوعته الكبرى « ما ه الافداس » و سبه يقول يستطيع  
 قسمه عسفه و قسمين الاول « علوم المنطقية » احدث بها انه ارسطو كل دوايرها ،  
 و الثاني بقه اقدم عسفه ، و حده مع سبه حجاب ارسطو بفتح لي مذهب انه « لاسعة  
 مسجيه الاوثين و لاسعة » ، و انشال الراسعبي و الرهوني و سادحت ، و جرح  
 سبب لعرب و اس كنه و ادا ي و غيرهم و بحسب انفسه الاول بقوله « هذا كل مـ  
 و ده » عنة من عليم اسد المسوف الكثر ارسطاطليس في كتاب الشعر « فويطفي »  
 و د شاء الله ، و كان في الاخر مسجته فاب سدي وضع كتاب كاف في هذا فن ، سنقصي  
 به لافسه ما وافق هذه اللغة و حسن فيها و فقه « اللغة العربية » و يتحقق الفاظه و تحسن  
 معناه ، التي تصدق قابلية طعنه لنحسن ، كاحصاء الاعداد ، و محاسنه ، و الاستدرة ،  
 و المصدرة ، و لاسع و لمحاسنه و المسدوات و الدلالة ، و سجع و غير ذلك ، و نحن في  
 هذا العصر اُسب شدت لاسع و الاخر ا م جهله طوف ، و عده هب فوك ك . فطمع  
 بكتاب من سببه اخص و سكاره لشخص في و اوسع انفسه  
 هذا ما و دد و فقه في هذه العجالة في موضوع « ر ر » الر في الفلسفة « وهي كما  
 به و نظرات حطفه و منها عنة ال ارض الة ارض عنة و عسفه مده عصر ال ص  
 الاول

# السياسة في الفلسفة السريانية

درس ومقابلة وتحليل

صكت في

تشرين الأول سنة ١٩٥١

١٠ - ١١ - ١٩٥١

مديري المطابع: بولس بشار

# السياسة في الفلسفة السريانية

(١)

## تمهيد

مدت الفلسفة العالمية ، وأساء العقل الشرقي توحوش هدامة العلم في طريق سوى للوصول به الى أسس الأهداف ، واشرف العايات ، ولتألوع به الى مأساة الاسار «السعادة» الامر الذي اجتمعت الآراء في وجوده وبصارت الأقوال في وضعه ، فمن قائل «به عقده الحياة لا يوجد الا في عقول الفلاسفة» وطلوب الشعراء ، ومن قائل ان الاساس دائما يحسب رأي الحكماء والفلاسفة لعله ان لم يكن عاجلاً فأجلاً .

وللوصول الى هذا الهدف الاسمي والامل الزائف ، وضع الحكماء شروطاً ، واداروا بها الانسان كان من الثعالب ، واهم هذه الشروط تقاضم الشر ، وقيام كبر عصبو من اعضاء بيته الاجتماعية بما يحرص عليه مكره الاجتماعي من الواجبات ، من الملك الجالس على العرش الى اصغر عصبو في جسم الاساية

وقد كتب هؤلاء الفلاسفة في شتى مباحي الحياة ، فملعوا في ذلك شأوا بعيداً من التوفيق والتحليق ، وعرضا في عجائنا هذه النظر الى آرائهم في السياسة العالمية وادارة المدن والممالك ، الامور التي لها القدح المحلى في اسعاد الاساس وجعله اسماً بالمعنى الصحيح ، ولم يهر الى الآن هذه الناحية في فلسفة السريانية العربية . لانه كانت الى عصرنا هذا في دياجير المكنات . بعدة عا وحس بعدون عنها ، ولنا السرور في هذه السطور ان نقدم نقراء «الصد» الكرام ما حوته هذه الفلسفة من العوائد والعرائد ، وقد انتحنا تسرسة والتحليل اراء فسوفوا الذائع الصب مار غريغوريوس اس العربي ، لانه خلاصة فيه لأراء فلاسفة كثيرين من يونان واربيا وعرب ، مصافة الى اجتهاده الشخصي ، وفكره الخاصة الثيرة ، الامر الذي يصح اراءه هذه في اسس المنادى المدسية ، ولا عرو فان فسوفوا درس هذه المواضيع دراسة واسعة ، واطلع على آراء عامة الفلاسفة الى عهده فتكونت لديه افكار ناصحة ، فحاء بضمها لنا في كتابه الجليل «ربنه الحكم» (راجع عنه المؤلف المنشور ص ٤١٧-٤١٩)



## اشهر من كتب في السياسة

ر. هدم مفسوف كتب في السياسة اعلمه هو «اللاطون في الجمهورية» لا بأس  
افكاره لا تنقص وحقيقته الادب «المدونة» بل بعض بعضه فقط الاساس لاجتماعيه في  
الها الاساس المتشددين ، كتعليمه ناشد انك انفس والاولاد والاموال ، الامر الذي ر. في  
والدوق بلدي الحر ويهبط بالاساس الى حركة «خوالية السحفة ويسه اعني ما في بوجور  
من شرف وكرمه وشعور «شخصه» «الثالث ما يقوله «اللاطون في هذا الصدد» ان حقيقة  
حكاه لا تمثل عذراً خاصاً ولا يكون لاحده من «محرر» ولا يكون بحكام ورجال  
لانهم يجب ان يحرقوا من «الامانة» ويجب ان يكون «لا انفسه» ر. «شعور»  
فلا يعرف والد ولده»

ي. و. ب. لمحق لمحاولة محمده فاد به «المدونة» ثم في كثير ولكن وان اذهب  
نظر من «شعور» فهدد «س. في مبداه» فاد به «شعور» فهدد «س. في مبداه» فاد به «شعور»  
بقه افكاره سياسي ابي اعطت ذرة «شعور» في الحكم «الاذرة» «شعور» فهدد «س. في مبداه»  
وكان انك به صلب من الاهتمام في عهد «شعور» فهدد «س. في مبداه» فاد به «شعور»  
العربية ، فاحد باحسها «الغلاسة الشريدين» ، ويدقوا ما كان حرياً بالثعب والسد ، واكتفى  
«مضمون» يبحث المملكة «شعور» فهدد «س. في مبداه» فاد به «شعور» فهدد «س. في مبداه»  
«شعور» فهدد «س. في مبداه» فاد به «شعور» فهدد «س. في مبداه» فاد به «شعور»  
ويؤلف فيه كتاباً خاصاً «هو احواده اول معاً» «المشرق» (٥٧٥) الذي وضع مقالات  
علمية هامة في «الحرية الدينية» ، «الفن» ، «الاساس» «شعور» فهدد «س. في مبداه»  
لنشري : (الثالث المنشور ص ٢٦٠) الا ان «شعور» فهدد «س. في مبداه» فاد به «شعور»  
ناحية واحدة فقط تشبه الجسم الاجتماعي الكه «الجسم الشري» صغير ، ومن «شعور»  
وطائف اعلمه من ترأس الى «القدم» فاد به «شعور» فهدد «س. في مبداه» فاد به «شعور»  
كله اسان كبير

وسمع في سفره عدة فلسفيا هاديا سرمدى ، و ألف الكتب الشهيرة المعروف  
 "علة كثر الخلق" فطرق الى الياء بطرقا اوسع ، و أعطى اوكلرا اناصحي في هذه الفحة  
 لا ان فكاره جماعته اكة منها مسيحية فانه لا و اسف تكبر الله ، و كيفية سرمد  
 و دارمها ، و طارعه حاصه غير التي سلكها اولاطون و جمهورية ، و عنه فيه بعض الاساس  
 الى اسعاده في الحياة من اذوب انطوي ، و اس ان و نكته ايضا عن فلسفة الشر ،  
 و اسبب خلاف صورهم ، و اصوابهم و انكالمهم ، و اساب نصير اعدى و سيع لاديب  
 و غير ذلك من المواضيع السياسية و الاجتماعية ،

وحسب رأيي يصح في هذا القرن منه وعظام صورة صحيحة لفكره السياسية في «المقدمة لفصله» وأعد إلى أساساً لتأويل أطلاو، ولكن ما يوجب حديد عن ما يصح فكرة الإنسان السموية، ولم يذكر صاحب «الجمهورية» وأفكاره المتطرفة لا بحرية ولا بشر كآدم بوحده وهذه هي حكمة نافع ذلك طبعها الفيلسوف العربي وعقد كانه صافية بقية بعيدة عما يسنه إلى أفكاره وأبصاراً، ومع ذلك حدثت «عديدة بفصله» مدسة لا يمكن وجود مشي على هذه الأرض، ولو وجدت الأرض من فرساً وأسد والاس بلائكة أظهاراً.

وفكرة « لفر دوس الارضي » قدسمة جداً ووجدناها لأول مرة في يدنيه العيسوي  
(عيسود موس) الايوبي ، وجاء بعده افلاطون في الجمهورية ، اسجد على موته ، واضطعات  
الملكه تقريباً حتى جاء القاري في القرن العاشر ، فاشتمها من لحدها وقدمها في « المدينة  
الخاصة » ومن المتأخرين توماس مور الانكليزي في القرن السادس عشر ( ١٤٧٨-١٥٣٥ )  
الذي تصور مدنه حياية شبه « المدينة المتماثل » وسعهم العيسوي الاندلي « كامبيللا  
( ١٥٦٨-١٦٣٩ ) في مدنه اشمس ، وكلهم حاولوا ترائط الحياه المثالي ، وفروا حياه الدول  
والامم والافراد من اسعاده الحقيقيه واعتقدوا ان في وسع الاسان التوصل الى هذه  
اسعاده ، ما اصححت لسوء شرائعهم ، وثبت فؤادها على الاجده وسعدله

الف ابن العربي كتاب «الاساس» في اواخر حياته أي نحو سنة ١١٢٨٠ وهو  
كتاب الخمس من الجزء اثني لكتابه الفلسفي الخطيب (زبدته الحكم) + ذات بعد ابن  
محر الحقاقة بقصتها وادلائها + اعظم على معارف الاوائل والملاحرس . وجاء في بداي بابه

ولاسيما عند فلاسفة السرياء الذين لم يفرقوا بين آداب الحكماء وفكره سياسيه فله  
 مستمدة من بحار به انطوية في الحاشية والآثار من جهة : ومن آراء الفلاسفة السابقين  
 ولاسيما اللاطون وأرسطو والمغربي من جهة ثانية إلا أنه لم يسح على مؤلفهم من بهجته  
 حرفاً خاصاً به ، وأملوا عملاً 'الترجمة الأولى' سما كل سبوت الفلاسفة سبوتهم  
 نظرياً لا أكثر ولا أقل

علم أن الذين كتبوا في السياسة من الفلاسفة كانت حججهم فلسفية مثلية ، وكان  
 سبوتهم مجرد إحياء السياسة . وظل النظام الاجتماعي أسس على عقب ، وحسن  
 إلا من سماه ، 'طريقه حياله لا يمكن تضيقها ، ولا يعقل فرضها على هيئة الاجتماعية  
 مهما كان بشر أظهاراً ، ومراراً ، أما فلسفة فقد جاءت بتأثير سياسة وقعة يستطيع  
 تحقيقها على الهيئة البشرية ، لتبينها وإصلاح ما عدها من نظام وما يعرض فيها من التواضع  
 'طبيعية والاجتماعية و سياسة ' وهو والحالة هذه يتواءم بين الفلسفة وبين  
 طرفوا هذا سبوت ' ومع ذلك واقعة التي تمشي والحياة البشرية حث إلى حبس

يقسم ابن العربي كتاب السياسة إلى ثلاثة أدياب : وكل باب إلى ثلاثة فصول . وكل  
 فصل إلى نظريات عديدة تالفة إلى حاشية في البحث ، ولا يدع موضوعه دون أن يشعه  
 درماً وتحققاً . ويخرج منه نتيجة صالحة في كل مرة هي خلاصة فكره في الموضوع ،  
 وهو يمشي مع القاري خطوات خطوات . فيقدم لنا التعاليم 'تقدم طريقة سهلة سائغة ' ولا  
 يطعن بها في مضوي جميع مؤلفاته العظيمة والفلسفية واللاهوتية ، ولا غرو فبحث السياسة  
 به قدمه لخاصة والعامه . بينما تقدم بقية المؤلفات أو بعضها بالخاصة فقط من أديابه .

ويجدر بنا في الصفحات القادمة أسدأرأر الكتب ومعارضة ما سبق لفلاسفة في  
 هذا الموضوع ، ليرى الفرق بين افكلك وأفكرهم ، ونقدم لهم 'أديابه' مؤيداً جديدهم  
 والتعكير

## الجماعة البشرية أو المملكة

فل ان بعضا فيسوف فكره الساسه في اداره الممالك ونظم حكومات ،  
 ذهب الى قصد على الاساس الذي عليه هي الممالك والحكومات الا هو الهئه الاجتماعيه  
 ودور تكوين هئه من هه . فقل لا يمكن تكوين حكومه ، ومملكه في هه الاس  
 ودور تكوين هه الهئه الاجتماعيه ايضا ، لا يمكن ان يكون الاساس سبأ حقيقه  
 فاجامعه الكثرى التي تجمع بين الاسان واحبه وارسلته ووطنه ، تمنحه صفه الاسايه  
 خقه وبحوله انقوه على حرص عمار هه العالم المكسر بالشر والهمجيه ، غير ان الاسان  
 بطبيعته اجتماعي لا يستطيع ان يعيش وحده في ضعه من نطاق الارض ، لانه يكون مكلفاً  
 حيث ان يقوم جميع حاجات حياته الضروريه ، وهه الحاجات لكثرتها وتشتتها تستلزم  
 اجتماع افراد كثر من يختص كل منهم بعمل من الاعمال فيعطي احدهم للآخر من نتج  
 عمله ما لا يستطيعه ، وهكذا يلمع ذلك المجتمع جميع اقسامه من الخيه ، وهه ما يسميه  
 بالمدينه و القرية ، وقد قال ارسطو قديماً : ان الاسان حيوان اجتماعي « وقيل افلاطون  
 ساس سقراط « ارى ان الدوله نشأه عن عدم استطاعه الفرد ان يمد حاجته بنفسه  
 واقفاه الى معونه الآخرين ، ولما كان كل اسان محتاجاً الى معونه احبه في سد حاجته وكان  
 يكثر ما يحتاج كثره لزم ان يتألف عدد كبير ما من صحت ومساعد في مساعده واحد  
 فيصير على ذلك المجتمع اسم مدينه او دوقه فتتولد اولئك الاشخاص سائر  
 الحاجات « (١)

وهكذا ذهب فيلسوف في تعريف المدينه او المملكة فقول : ان اسم المدينه يطلق  
 على مجتمع سبى المثلث من ائمه ان كثر من يختلفون بالعمل والصبغه ، وهم مجتمعون في  
 نعمه واحده ، وعلى انس حل ، وفي قره او في مدينه هه »

هه هو المحدثه صحيح للمدينه ههه ، أما سب الحاجه اليه هي عدم قدره

(١) افلاطون لجمهوريه ٢٦٩ ص ١٤ ( د س )

الإنسان على حياة الواحد، لمصلحة لافعه، في مسانده الآخرين في سد حاجب حده  
وله ذلك بعدل القسود، أن الإنسان لا يستطيع أن يعس وحده ولا لاحاج بعدده  
ر بعد فوه وكسبه وممكنه ولا حاحه ولا فخر، ان يفهم وحده بعدد الآلات بحده  
والفهمه والحاكمه فيخرج ويصنع ويصنع ويصنع ويصنع ويصنع ويصنع ويصنع ويصنع  
هذه الاعمال تفوق مقدرة شخص واحد بمده، فمده حاكمه الله بشر الاجتماع  
وحيت لكل انسان صناعة خاصة من الصاعات سواء كانت حيله او حيله لانه و...  
بشر حيله بصاعه واحد حرموا فواته شبه الصاعات ولكن عندما يختص كل سائر  
بصاعه خاصة، عندئذ يظم العالم تنظيمًا مبدع فاعده اذا ضروره لسد جميع حاجات  
البشرية، وهذا ما قد العلامه من العدم فقد قال الخ ابي ان الانسان مقصور على  
الاجتماع، لانه لا يمكنه الا افراد الا اذا تعاونوا على ما يجدون فيه، وقد حدد بين  
حدود هذه فكره عن الخ ابي كما عليها الفرضي عن ريسطو وفلاطون فان «ال  
الاجتماع الانساني ضروري، وبغير الحكماء عن هذا بقوله ان الانسان منسبي لطبع  
اي لاسانه من الاجتماع الذي هو الهندسة في اصطلاحهم، وهو معنى العمران ان قدره  
الواحد من بشر قاصرة عن تحصين حاجته من العدا عبر موفقه به مادة حيته منه»<sup>٢</sup>

الان فيسوقا لا يفهم عدد هذا الخد لتأين المرتبة البشرية، وهذه دم مصباحهم  
ولولا قوة تعصمهم من التصادم والتناحر لاهلك بعضهم بعضا، يدعى بقول «اب رعائس  
اشتر ومرايم في الحياة متضادة لان كلا منهم يدفع لنوع في هدفه الخاص، ولو لم  
يوضع لهم الشرعيه ما استقرت حياتهم، فالشرعيه اذا ضروره لاستقرار احياء الاجتماع  
ولولاها لا كل عبوى الضعف وتخرج الانسان من ضور لشره الى سدء احيائية لمصلحة  
ولكن وضع هذه الشرعيه يطلب مشاعا وحاربه ومعدا والا لا وحيت، وان وحيت  
ما سبب شرهيه فوئدها، انعرفه لذلك يقول الفيلسوف: «وشرعيه تطالب حريت ولا  
آلبي ابوال سريه وهذا لحرر من هو الملك» عندما يص مع الفيلسوف في هذا  
تصور حال ان الملك هو صاحب المالح والصورح وحده ولكن فيسوقا تجد ان سبب

٢ هذه حكمه كسده سده ١ و ٢ و ٣ هذه صاعه من حيله صاعه من حيله صاعه من حيله  
(٣) ان حادون القنده من ٤٦ حادون القنده من مصر ١٢٢٩

وسمع شأنا جاساً ما تألمه أدهانا. الا وهو ان ائلك ليس فقط من حمن التاج والصولجان واحاطت به اجود والخدم والجشم ، بل هو الشخص العا ، على حماه الشرعه من الر وال الا دحر على الاض يقول «ليس ائلك ها من كان ذا جيوش ومركات وخدم وحشم وسدان ، بل هو كل رجل جدير بالملك وان كان مجردا من هذه جمعها ، والخلاصة ما كان المجتمع يقوم بمساعدة البشر لبعضهم بعض ، ولتلقى المساعدة من بعضهم بعض ، كان كل انسان في هذا المجتمع تلقى مساعدة احمه الااس ، وهو لا يساعد شيئا ، طلقا وبش لشرا والهلاك».

وما كان الااسق مدينا لآحمه الااسق بالخدمة والمساعدة ، وكل في هذا المجتمع الشرقي ، افراد يتهبون من الخدمة العامة ، ويصبون في الاطاق متقلبين من ه الى هاك لا يقبلهم فر ، ولا تستقر بهم ارض ، وكل غيرهم من الجساء يتهبون من العلم والجهاد فيمردون في رؤوس الجبال وعلى صماف الابهار ، هربا من التعب والعناء ، دون ان يدعوا معاني شرفهم لاسبى شيئا من الخدمة للهيئة الاجتماعية ، كان لابد لتفيلسوف ان يقول فيهم كلمته بصريحة التي تجعل الااسق بحق مدينا لآحمه الااسق بالخدمة واعانة يقول «هناك في العلم افراد يتعلون من بلد الى بلد ، ولا يستفرون في مكان قائلين ، «كان العلم متعبا ، بجميع اوصاعه وبطمه ، لا يجب ان يكون لنا محل اقامة خاص ، وآخرون يعملون «لكس والطاقة ، ولا يعملون ابي عمل قائلين انا متكلون على الله ، فهو يقوتا ويكسوا مش صبور اسما ، و«بق الحقول ، وآخرون يخلدون الى الكسل في المعاور والكهوف ، وفوق رؤوس الاعمدة قائلين ان يموت موتا ارادبا وقد حلتا العالم بنا فيه ، وكانا قد عايرناه ونحن ، فيه مقيمون ومثل هؤلاء الشر ، ما داموا يفتانون بنا في العلم ، وسدون رمقهم منه اذا لم يدعوا لمن طالتهم للحياة ، فابهم طالبون ، واذا سدوا رمقهم بمعنهم ، ولا يكونون عالة على غيرهم ، فابهم سعداء»

وقد بحث هذه الناحية مع تأكده يكون الااسق مدينا لآحمه الااسق ولوطنه وبلاده ، ليعمل ولمساعدته ، لان كثيرين من الر جائل الاقوياء تركوا ائلك هربا من لئع والعداء في العمل او في تربية الاولاد او في ادارة اسرة مؤلفة من بضعة افراد ، وادعوا انهم رهبوا في العالم ، وقد صرح بانهم ظالمون افاكون ، لا يستحقون الحياة وان كانوا من

١٠. آخره ، لأنه لم يعدوا يطلون كثير على أسمدة منها وجودهم دمجهم وكتبهم  
دون أن يصحوا ثمر ذلك

(٤)

## روابط الاجتماع

١. الاجتماع الذي هو أساس المدنية هو الذي يمس ممكنا يحسان يكون به  
روابط وثقى لكي يكون دائما ومعبدا ، فإذا استكمل شأنا عدة في المدينة والمملكة  
بالخير والسعادة والآمنه صحت عاها ، وإن كنت قائده من وجود بروليه ، وهذا الأساس دنا  
على حه الأساس الأمر الذي هو المبدأ الأول والآخر في عدم كيان مدنه وتحطيم أمن  
المملكة .

٢. هذه الروابط هي كثيرة متشعبة ، ذكرها المفلاس في الأقدمون كالفلاطون وريسطو ،  
وعندها الفارابي في معرض كلامه عن آراء أهل المدينة المثالية ، لأنه لم يناقشها ولم يقن  
عها ، حيرا أم شرا ، أما فيسوها فانه يتحدى جميع هؤلاء المفاسقة بفكرته ، وهي صائبة جدا  
بالسنة إلى العمران والمدنية وأهم جميع تلك الروابط التي ذكرها المفلاس ، ويكتفى  
برابط واحد هو أساس جميع الروابط كما سترى في نسجه القادمة

ذكر الفارابي أن «أن أفولما اعتقدوا أن الاجتماع الأساسي شأنا عن نفهم ، فإن  
الفهم يحتاج إلى مؤازرين ، فيفهمهم ويشرحهم ، ثم يفهمهم أفا أمّا آخرين فسعدهم أيضا  
لمداهم وأهوائهم» (١)

٣. تسعنا الفارابي عند أسفاره هذا الرئي يراه بهمته ويعدها أن راء أخرى  
يرها كثر تأثيرا في ربط أفراد المجتمع الشرقي بعضهم بعضا ، وحسبهم ، لأن الفهم قد  
صحب اليوم وأدعى الفنون ، وكسر الصلوع ، واستعد المصريين والمؤيديين ، لأنهم ان يتبعوا  
عليه يوما ما يفهمونه في عقله من عجلات أندهر أن لم تكن عا حلا فاجلا ، لأن فهم قلوبهم

(١) راء أهل المدينة الفاضلة ص ٩٠

وبل هموسيم به في لعب سري حتى اذا ما دوا لهم صاحبه ثابوا على قدرهم  
 واود دونه حتمه . وسلوا من بين يديه ما اكسه من صولة وحده وسلطان ، وهذه هي اهم  
 الاسباب التي الجأت الفارابي ان يحمل هذا البراي فلا يحد به بل تتعداه الى غيره . يقول  
 « هناك قوم » ان الاشتراك في المولاه من ذاته واحد هي سبب الارتباط  
 الاجتماع والاشلاف لا يكتفي به الا به هذا راي الأراء حصل الشافعي « وقد يحدس  
 حصل الاشتراك والاعاين ، وكلما كان اساس اقل كل الارتباط اشد وكلما كانت العبرة  
 بعيدة صحت رة لاجتماع . وهناك ايضا من ضمن ان الارتباط اشد يكون بالتصهر اي  
 برواج هذه الطائفة من اشد تلك الطائفة وانعكس العكس ، ومنهم ايضا من اعتقد ان  
 الارتباط الاجتماعى اشد يكون بالاشتراك في نفس واحد يجمعهم ويديرهم » (١)

ويمضى الفيلسوف الفارابي بأسراره الأراء دون مناقشة الى ان يقول « وقوم  
 رأوا ان الارتباط هو التاييد والتعاضد على كل ما يعطيه الأساس من نفسه ،  
 ولا يفر الباقين ولا يحدونه » (٢) وجعل الفارابي وغيره اعلى هذه « الرواضة (العدالة)  
 وهذه قد عاده الى ادهد حد حاك به سوي نظرية العقد الاجتماعي ، الا ان جميع هذه  
 « روط مهددة بالروا لصدده أهواء البشر ومصالحهم الخاصة هي سبيل الأهواء  
 واصبح يصحح البشر بالبرية او العبدية ، ويكفرون بكل الصلات الاجتماعية  
 كالنصر وغيره ، وسكروا كل محالمة وكل معاهدة اذا كانت محالمة بصمرون او مهادنة  
 لما كانوا يأملون .

بعم فيسوف كى ذلك ، فلا يحمله سبب لارتباط ، بل لا يذكره مطلقا للاخطار  
 كثيرة لتي تحط به ، ففهم رأيه ، وحده والخاص وهو عده وعد الحقيقة ، اسى من  
 جميع سبب الروا ابي ذكرها الفلاسفة ان يكون حتى ومن العدالة نفسها ، لايها هي  
 لآخرى مهددة « روال دون ان يكون رابط اشد منها واغوى يحاط على كيانها ويحبسها  
 اذا منح الحياة ، وبور العالم .

ولك ما يرتبه الفيلسوف في هذا الموضوع قلنا ان نواقض البشر بقدر  
 الى كمال اجتماعهم ، فهم بحاجة اذا الى الالاهة التي بها يكون الامداد الكثيرون بمثابة

١ - هذه محالمة من (٢) ان هذا اسمه (الخاصة من ١١)



عضء جسم واحد ، وكل فرد سهدف ، لك الكون ، فانه سهدف هذه الالفة  
طبيع ، واساس هذه الالفة هي «المحبة» وقد ترها في كتب «فرضيون» الاول ، ان العدالة  
هي اعظم من جميع الفضائل الاجتماعية ، الا ان المحبة ها هي اعظم منها وافضل ، ويظهر  
من هذا ان المحبة هي افضل من العدالة طبيعتها ، والعب تفسده ، والطبيعة معونها ، وترى  
على عظمها هو ، ان المحبة لو كانت موجودة بين جميع البشر لما ظلم بعضهم بعضا مطلقا ،  
ولو كانوا كذلك احتجوا الى شريعة عادلة تزيل الظلم وتحقق نظامين ، وانشاء على انه  
حيث توجد المحبة يوجد العدالة ايضا ، ان المحبة لا تطلب محبة ، ولا توجد العدالة حيث توجد  
المحبة ، لان كثيرين يكونون لمصمم صاعدا صاع ، ولكن عندما يكونون مرمعين ، فالمحبة اذا هي  
افضل من العدالة .

اما ترى فيلسوفها يهمل جميع الروايات التي ذكرها الفلاسفة من قبله فلا يذكرها ،  
ولا يورد منها غير «العدالة» فقط ، وهذه هي عدهم وعده انفس في بعض تنابيه  
الاجتماعية ، اسمى جميع الفضائل انشورية ، الا انه يصح اراه «المحبة» ويقارن بينهما  
مقارنة ناعه فيفضل المحبة عليها براهين وافية صريحة ، فالمحبة لديه هو وحدت بين البشر  
لما احتاجوا الى العدالة ، لان المحبة ذاتها تشر يهم الالفة والعدالة ، وهي وحدها تصح  
الارض ، وروح العالم ، فلو سادت المحبة في العالم لما احتاج الى شريعة اخرى ولا الى قانون  
اجتماعي او سياسي ، بل لما احتاج الى مشرع وحاكم ومعد ، وهذه بمر الحق اسمي  
التعاليم انشورية ، بل انما هي من اتعاليم السمونة كما يعب سبب المسيح نفسه

م نقرأ لاحد علماء الاجتماع والياسة ، انه علم هذا التعاليم وافضل المحبة على  
العدالة ، بل براهين جميعا سطون الآراء المختلفة المنسوبة وكل منهم يعتقد ان الآراء التي  
قدمها هي اصح واسمى جميع آراء زملائه العلماء ، الا ان فيلسوفها هذا تجداهم جميعا  
ويصرح ان المحبة هي وحدها اساس كل اخلاص شرعي سبب ، وسدوه ، لا يمكن ان يكون  
سبب لآلئه ولا راط ولا سعادة ، فالشرية مهما كانت عادلة هي عاجزة عن نفعهم  
وتهددهم وكتب عجيبتهم الشرية العارفة ، وشبه رأي فيلسوفها تشربه انفسه  
الرومي شهير «بولسوي» الذي علم ان «المحبة» هي اساس سعادة البشر ، وسلام العالم ، وصرح  
ان المحبة عندما تسود في العالم لا يحتاج انعالم حيث اي قانون آخر ، نظام او شريعة او

حاكم له مع . وهذه هي آراء فيلسوفنا فيها ، وهو السابق وبولستوي اللاحق ، وانفصل  
للسامعي .

ثم بعدد المصنوف أنواع المحبة الطيبة والارادة ، ويؤيدها أساسا لكل يحتاج .  
وتألق في الهيئة الاجتماعية ، وذلك من الجهة الخلقة العالية . فيطري جميع اسواعها ،  
ويجسد حافواً للفظم الاجتماعي ، وسما للعدالة في العالم ، الى ان يصل الى نوع آخر ،  
ومع كونه « محبة » الا انه مدموم ومرفوض عند جمع علماء الاجتماع ويحلب على  
صاحبه بعضا من الخلية الشرية كلها ، وهو ما سميه الناس « حب الذات » او « الانانية »  
فهذا النوع من المحبة مدموم ومكروه عند ككل فرد من افراد الهيئة الاجتماعية ، يقول  
الفيلسوف « من طلب كل الخير لنفسه وحده ، يفقد همه والخير الذي يتصوره معه ، لان  
من كل كذلك لا يحب احداً ، ولا يحبه احد ، بل يحلب نفسه اعداء كثيرين يترهبون على  
اداه ، ويتحرمون للإيقاع به ، ويتظرون سقوطه ، فمن كان محبا لنفسه وحدها ، ويريد  
الخير له وحدها ، فانه يفقد ككل خير معها ، وعندما يتأمل الرجل الحكيم هذه  
التفح المادلة ، يكتفي باحرار الخير العادي الضروري ، ويعرض عند الاكثر من العنى  
العالمي ، لان ارجل لا يتابع الفصلة بالعنى وكثيرون من الناس يعملون اعمالا اجدى  
وافضل ، وكثيرون من الاعياء هم بمقننون عد الله والناس » .

تظهر الانانية الشرية المتطرفة ، عندما يجهد الانسان همه في جارة الخير وحده .  
ومعه من احيه الانسان ، وقد وصف لنا الفيلسوف الانانية في كلماته هذه وصفا دقيقا ،  
وايد ان « حب الذات » وان كان « حيا » بالاسم الا انه مجلدة للذل والهوان ، وسبب  
اساسي في سقوط الانسان مهما كان عبا وعظيما

وبعد مرورنا على تعاليم فيلسوفنا نجد « المحبة » اساساً لكل خير في العلم ، وروابط  
رئيسيها في روابط الهيئة الاجتماعية ، فاداهت الانانية المحبة ، فقبت كل خير ، وتجردت  
من كل فصلة ، وصرفت القوصى اطائها في كل ناحية من نواحيها ، فلا بعد العدالة . ولا  
تجدي الشرعه ، ولا يستصع الحاكم مهما كان حكما وعادلا من اصلاح فساد اليه  
الاجتماعية ، وحيد تمشى الانقسامات في العالم ، ونشب الانانية وحب الذات اطقا ،  
حدا في جسم اليه الاجتماعية ، اد تكون مقمه على ذاتها « وكل تملكه تنقسم على

(٥)

## المدينة البشرية

يعطيا افلاطون فكرته في كفة المادسة لأشريه في « الجمهورية » وبعده صفاتها  
 « لا ، صفات شعره فلسفه لا يمكن وجودها الا في « مع افلاطون وحده فلا يستطيع  
 وصعها على بحث الواقع لان الصفات التي قدمها لم يخلق بعد في الامة لأشريه ، ول  
 بحق . وبذلك ان مدينة افلاطون مدينة سماوية . حالة « لا يمكن به حل من الاحوال  
 تأسيسها على هذه الارض . وانعراض الشر متباينة واختلافهم بحممه وبرعاتهم و هو اؤهم  
 يضاد بعضها بعض . ومجموعة من الكائنات المتغايرة هذه صفاتها واختلافها وبرعاتها النفسية  
 لا يمكن ان تؤلف مدينة كمدية افلاطون . ومع ذلك احد فكرته بعض الفلاسفة وجاءوا  
 يشيرون تعليمه من حيث يعلمون ، ومن حيث لا يعلمون ، فهذا الفارابي مثلا يصرب على  
 وتر افلاطون ، وسجاول تأسيس مدينته الفاصلة على الارض ويرفع عهده على تقص  
 جمهورية افلاطون ، ويذهب مثله متحللا في مساوئه على الارض ، ولكن نحن لأشريه  
 استطع الى الآن تطبيق فكرة الفارابي ، ولا فكرة معلمه افلاطون

ما فلسفوها فانه يلائم الواقع اكثر من سابقه . ويعطيا فكرة عامة عن مدينته الفاصلة  
 التي يستار عن مدينة الفارابي بواقعيها واحتمال وجودها على هذه الارض ، بعد ان يلقي  
 نظرة فاحصة على المجتمع لأشريه ، وتمثل لديه لأشريه باختلاف برعاته ، ودين مصالحة  
 واهدافها ، يقرر ان المجتمع لأشريه برعته فسمان صالح وشرب . فيتألف من القسم الاول  
 مدسة فاصله صالحه ومن القسم الثاني ، مدينة غير فاصله وشريه ، واليك كلامه « كما  
 ان لكن مركب خواص عامة لا يوجد كلها في كل جزء ، من اجزائه قبل انه كس كذلك  
 المجتمع لأشري له خواص لا توجد كلها في كل فرد من الافراد ، وبذلك اعمال الشر  
 لأرادية ، اما ان تكون صالحه او شريه ، لذلك تكون علة المجتمع لأشري ما صالحه او

سريه ، والمدينة تخصه بحيث ان يكون واحد فقط اما انده غير الفاصلة فيمكن ان يكون اكثر من واحد ، المدة الفاصلة هي واحد النوع ، لان الفصلة واحدة هي ، كما ان حق واحد هو ، ما بالعدد فيمكن ان يكون اكثر من واحد ، وهدف سكانها جميع يكون واحدا ، الاعمال الفاصلة ، اما المديية غير الفاصلة ، فيمكن ان يكون اكثر من واحد ، لا النوع وحسب ، بل بالعدد أيضا ،

وسب جميعه المدة الفاصلة واحد نوعها ، واكثر من واحد بعدده ، هو مكان وجود مدن عديدة فاصلة وسكان جميع هذه المدن تتوحدون عند الهدف الصالح او الفاصل لان الفصلة واحدة كالحق ، ولما كانت هذه المدن المحددة تستهدف الخير ، وتلتي عند نقطة واحدة هي الفصلة يكون اذا واحدة هدفها واكثر من واحد بعدده ، اما المديية غير الفصلة ، فيمكن ان يكون اكثر من واحد بالعدد والنوع ، يكون اكثر من واحدة بعدده لاحتمال وجود مدن كثيرة على شاكلتها ، ونوعها ، لان الدلائل متعددة متشعبة ولا يلتقي سكان هذه المدن عند نقطة واحدة ، كما يلتقي سكان المديية الفاصلة ، وسري ذلك في السطور القادمة ،

في الآن كان الفيلسوف يفرق بين المديية الفاصلة وغير الفاصلة ، ولم يعطنا بعد وصفا شاملا لكن مهم ، ولكي تأكد واقعتي في التفكير من هذه الناحية يجب علينا الامتناع على اعققة التالية من كلامه ، وهذه بحصر اعمال سكان المديية الفاصلة ، ومع كونهم يلتفون عند هدف واحد ، في الخير والفضلة ، الا انهم يختلفون في ادراك الحق ، ولما كان هدفهم الحق والخير ، يدرك كل منهم بحسب مؤهلاته العقلية والنسبية ، وهذا لا يطمس الخير انسي يستهدفونه في ابتكارهم واقوالهم ، واليك ما نقول ، ما ان العنصر البشرية لا يساوي وادراك المعارف الاكساسة ، هاء بعض سكان المديية الفاصلة مدرسون الاعمال الالوية واسشرية كما هي ، والبعض الآخر يدرك تلك الاعمال درجة اعلى ، فمدركون المعارف العنقه كلها حالة ، والبعض الآخر يدرك الامور النقية كلها حبة ، ويمتد لعباء ، شه من يرى شجرة عاده كما هي ، والمثمة الثانية شه الذي يرى حال الشجرة في الماء ، ولا يرى الشجرة الخضمة ، والثالث شه الذي لا يرى الشجرة الحقيقيه ولا حبات في الماء ، بل يرى رسمها على حداثها ، ولذلك جعل علماء الالهاب مبادئهم

بالسنة الى عملية سامعهم ، فإهم تارة يحفظون بالحقيقة الواقعة في حقلهم ، فإدون  
عدم تحسب الخالق والعقل ، وطورا لا تراعى ذلك بل يعلمون ان الحق اذن وعد  
واصحا »

هذا يدل على ان المدينة العاصلة عد اس العربي مدينة عادية ، و كانت قضاة  
ويمكن ان توجد على هذه الارض ، لان سكانها وان كانوا مساوين في القضاة والاعمال  
الصالحه ، الا انهم بشر عاديون يحتاجون الى نصيح وارشاد ، وسهم تعاون في اعقابه و لهم  
وليس مثل مدينة افلاطون التي عدد في اهلها صفات من صفات الاسباء والقديسين  
وكذلك مدينة العارابي لا يحوى الا اشرا استحالوا ملائكة ، واحلوا ارضهم سما

« اما اركان هذه المدينة فهي اربعة ، واجناس سكانها خمسة ، الاول اهادون  
كالفلاسفة والعلماء والادباء ، وهم الذين يعلمون الناس الايمان القويم ويشئونهم على  
الاعمال الصالحة ، والثاني الولاء والحكام ، وهم الذين يقيدون الامان بقويم بحكمتهم  
ويرشدون اساس الى القضاة ويحسون المحذرين ودوى الكثر والمجرمين ، والثالث  
العمال ودوى المهني ، وهم الذين يسدون حاجات السكان من عمن ايديهم ، والرابع  
الشرطة والجو ، وهم الذين يحمون المدينة من الاعداء بقوتهم وطولتهم ، والخامس  
الكتاب وجدة المرائب ، وموظفوا الكمارك والمكوس ، وما يتجمع من ذلك يعطى  
للحكام وموظفي الدولة على اختلاف اعمالهم كراتب شهري او سوي »

اذا تأملنا في اركان هذه المدينة ، واجناس سكانها ، واعمالهم ، جدها واقعية عادية  
نعم جميع المدن المعروفة اليوم ، فان الاحساس الخمسة كلها موجودة في كل مدينة منذ فجر  
التاريخ الشري وإلى الآن ، ويكون مدينة اس العربي لا يندر شيئا عن بقية المدن في العلم  
الا سلوك اهلها الحسن وبعدهم عن الخرافات والمخوفات ، وهذه الواسطة يمكن تاليس  
حياة جديده سمعة على الارض ، يسودها السلام ، ونشر فيها الطمأنينة ، ويعوم امر ادها  
بأعمالهم وواحانهم حين قام ، ونحن اذا اردنا اليوم حياة بشرية سعيدة لا نستطيع  
وجودها الا عن طريق المنحة والتعاهم بين ابناء المدينة والوطن الواحد ، وذلك في بين سائر  
امم العالم .

وإذا عدنا مرة اخرى بعضي اعمال سكان هذه المدينة ، نجدهم بعيدين عن الطمع

والخشع والمحاجة والكذب والافتاة ، بل بعدم كل فرد منهم ما لديه من الخدمة والقوى  
لمادية والمعنوية في سبيل الآخرين ، وهذه هي الأمور الأساسية التي تشر العدل والسلام  
والاطمئنان في العالم .

وأذا قلنا بين مدنه الفرائي ومدينة ابن العربي ، نرى العانة في كتبهم اسعد  
الشر ، وخلق شره صالحه تؤمن بالقيم الروحية ، والمثل العليا وسير نحو الهدف بقدم  
ثبته ، ويقوم افرادها بواجباتهم ، الا انا طمع فروفا عظيمة في العبر والهدف ، فالعاري  
يريد اسعد الشر بطرقه الوحي والالهام ، وحل المدنه متمثلة سكان السماء ، وهذا لا  
ستطع فرصه على الشر مهما بلغوا من التقوى والصلاح ، اما ابن العربي ، يريد اسعدهم  
بجعلهم شرأ حقيقيين ، يقومون بواجباتهم ويظفون حياتهم ، بمدن عن الأسابة واشتر  
والوقية وهذه وان كانت صعبة المبالا الا انها ليست مستحيلة .

وعندما ينتهي الفيلسوف من تقديم المدينة العاصلة ، واجناس سكانها واعمالهم  
عود الى المدينة عبر العاصلة ، ايريا عالماً أحر مليئا بانواع الشرور الاجتماعية ، ولا يعد كثيرا  
عن عالما اليوم ان لم يفقه عالما شره وحسنه اشواطا بعيدة .

اما المدينة عبر العاصلة عند ابن العربي فتلخص اوصافها بقوله ، «ان المدينة غير  
العاصلة يسير سواها لا بحسب القوى العاقلة ، بل بحسب القوى الوحشية والبهيمية العارمة  
بالشهوة والعصب » .

ومعنى ذلك ان سكان هذه المدينة لا يلتفتون الى وحي العقل ، ولا يهتمون بهمه  
ورشده ، بل يتعمق هواهم الشريرة مطلقون الممان شهواتهم وهواهم العصبية ، هم وحوش  
صارية بجسام شريرة لا أكثر ولا أقل ، وقد قسم الفيلسوف المجتمع عبر العاصلة الى الشرير  
الى ست مدن ، وذلك بحسب نوع الشر الذي تخص به كل مدينة من هذه المدن ، وهي  
١- المدينة الضرورية «وهي التي يحرص سكانها على اكتساب اسباب معيشتهم  
الضرورية بكن وسعة ، سواء كانت حلالا ام حراما » ويندو الشر في اعمال سكان هذه  
المدينة لانهم لا يترقبون بين الخير والشر والحلال والحرام ، بل اسما يترجون بين هذا وذاك  
فصلب حلالهم حراما وحيرهم شرأ . اما المدينة الضرورية عند الفارابي فليست كذلك بل  
هي «المدنه التي تقتصر اهلها على الضروري من معاشهم ، ولا يعكرون الا في التعاون على

يل ذلك» وادّيا قائلان بين هذه ، وبين المدينة الضرورية عند اس اعمري بعد الشرح عند  
الاحي يصب كد الموضوع لان اولئك الشر لا يعرفون بين الخير والشر ، س بموجب  
يهما اما سكان مدنه الفارابي فليسوا كذلك كما رأيت

٢- المدينة الطماعه «وهي المدينة التي يحرم منها على كثير عددهم المادي حتى  
بالطرق غير المشروعة ، او بالطرق الاثمة» التي من شأنها سلب اموال الناس ولاعتداء على  
انبيهم الخاصة . والفارابي يسمي هذه المدينة بالمدينة «الدالة» وهي كناية عن مدينة  
مراية لاهم لها الا جمع العني المادي . وهو هدفهم الوحيد في الحياه ، ويتفق الفيلسوفان  
تقريباً في هذا المعنى .

٣- المدينة المتسعة «وهي المدينة التي تطلق سكانها العرب لشهواتهم فلا يتمون  
الا بالنعم والترف والتماضي في مختلف الشهوات الدنية» ويسمى الفارابي «مدينة الحسة  
والشهوة» ويتساوى الفيلسوفان في تحديدها تقريباً ، وكلاهما يصيبان الهدف في لصيم .  
٤- مدينة الكرامة . «وهي التي تتأهل أهلها ان يكرموا بعضهم بعض ، وان يسمح  
كل فرد بقية الافراد ما لديه من هات ومهم» والفارابي يحددها نفس التحديد تقريباً ،  
ويجسد الفيلسوفان من المدن غير الفاصلة لاهما مدينة انانية تحصر حيرها ومواهبها داحر  
اسوارها دون ان تشارك بها بقية المدن المجاورة . ويسمى يرى افرادها تعهدوا على ان يكرموا  
بعضهم ، بل انهم يتعهدون على ان يحقروا سكان بقية المدن ، ولذلك تكون مدينة شريرة ، وان  
كانت فيها صفات صالحة .

٥- المدينة الطاعة او الطائفة «وهي التي لا هم لسكانها الا احصاء المدن البقية  
واستعادتها» ويسمى الفارابي - بمدينة «العلم» ويعرفها «بالمدينة قصد أهلها ان  
يكونوا القاهرين لغيرهم ، ويصف ان «يكون هدفهم اللذة التي نالهم من العنة فقط»  
ثم يسمي الفيلسوف في شرح اهداف الطغاة والطائين فكل منهم عانة سنية  
خاصة تجعل طغيانه آلة او وسيلة للوصول اليها ، فمهم السامحون والقهيون ، واللصوص  
المنصرون ، والمتعطرسون ، والافاكور ، واليك قوله «يختلف عراض الصعد ، فمهم من  
يحبون سمك السمك ، ومهم النهب واللب ، ومهم بنيد الاحرار والقبض عليهم ، ولا  
تكمل لده الطاعة الا بالعلم ، ولذلك لا يريدون احرار حاجتهم انصورية الا بواسطة

القتال ، وذلك تفجروا ، ، وعصم بمجد العلة الى حررها بواسطة الخيل والعش ،  
وعبر بمجد العلة التي نال بواسطة الحرب أكثر من التي نال بواسطة الخداع ، وعصم  
يقف عن عدوه وهو قائم فلا يصله حتى يوظفه ، ويعطيه فرصة للدفاع عن نفسه ، الأشراك  
معه في اقبال هؤلاء هم المتعطرسون المتكاثرون ، وعصم الناس بدعوتهم اطلاقا صخب  
ويجعلون يقبه الناس اندالا وارادل حمرين .

هدام بفعله الطعام المتعطرسون ، وهو عمل اقرب الى الوحشية منه الى الانسانية  
ولا يستطيع ان يفوز ان الشر في العصور العابرة وحسب كانوا يجدون مثل هذه  
الاعمال البربرية ، لان الاسناد في كل العصور ، يميل الى الطعام والعطرسه اذا كانت  
الفرص مؤانته له ، ويسعى كذلك حتى يفهم معنى الحياة فهما حقيق ، ويعلم ان الدشعر  
يساوون في الحقوق والواجبات مهما كان نوعهم ، وايضا كانت بلادهم ويتأكد ان لكن  
اسان حق الحرية المشروعة ، وحق الحياة ، ولا حق لاي اسان ان يسلبه حريته المشروعة  
وحياته ، وان كان بقوة قوة ، والى الآن لم يفهم دول الارض قانون الحياة المثلي لايها ترى  
الفهر المتجبر وحده صاحب الحق في ابرام القرارات واستماد الامم ، وسط السطبان  
على اللاد الصغيرة التي يتمتع اهلها بحريتهم وحياتهم ، ويصيف الفيلسوف «ان الامم عندما  
تمهم معنى الأساسية ، وكرامة الأرومة الشريفة عندئذ تطلع سيوفها ماحل وفيها آلات  
للحراث والعمل»

٦- لمدينة الموصوية «وهي التي يملك سكانها كل بحسب هواه مطلقا ايمان  
بشهوته» وسميها الفيلسوف ايضا «المدينة الحرة» لان سكانها لهم احرية في حكم شس .  
تصو انه موسوم ، ويحدد الفارابي عن انجديد ، الا ان فيلسوفنا يعود الى صفات  
سكانها واهدافهم واعمالهم فمطابقا حتما من الوصف الدقيق يقول «لما كانت المدينة الحرة  
ليس فيها كبير او صغير ، بل يملك كل اسان بحسب رغبته ، كان من الضروري ان يسيط  
على موس سكانها العصب والشهوة» وتنتشر بينهم الرذيلة وحسب سلك الدماء ، وهكذا  
وجد الشعوب الموحشة ، فقد هذه الشعوب تعهد السوء ادارة الت وسكانه ، من حيث  
الطعام والكسوة ، واما الرجال فلا يعرفون غير الصد والحرب والبل والهب»

هذه هي اهم العادات السوء المشهورة في المدينة الموصوية ، وهي تنطوي في الشر



وانعوا به كثير من جمع المدعي الفاضل التي عددها الفسوف ١٥٠ اسماء بعض فكله من العالمين واصاف اليها بعض ما عرله من افكار جديدة ، لان ابن العربي كان مطلع على الفلسفة لغريه اطلاق واسع ، فلا عرو ادا اسعد بالقراني في بعض مباحثه هذه ، ونحن اذا راجعنا تعاليم الفسوف هذا الصند وقابلناهم مع افكارنا في وجدنا شابه بين فكرهم ، بين بحث الفسوف البربراني يعتمد كثيرا على رتبة الفيلسوف العربي ، في المدعي الفاضل ، اما في المدة الفاضلة فانه يحلله كما علمنا سابقا ، لان الفسوف العربي يطلب مدينة فاضلة مفرقة من الاطماع الشريفة ، بعدة عن كل شيء بشري حائرة على صعدت مثابة لا تستطيع وجودها في هذه الارض ، فهي مدينة خيالية بالمعنى لصحيح ما ابن العربي فلا يطلب ذلك بل ربما مدينة فاضلة واقعية ، تجوز صفات كاملة ، الا اني نمكة ولديت يحتم بحته هذا بقوله «ان المدينة الفاضلة لا يحلو من بعض الناس الاشرار الصالحين الا اهم قليلو العدد ، ولا عرو فان الرزع الجند لا يمكن ان يحلو من الروس والاعشاب والاشوا» ومش هذه المدينة يمكن وجودها لاني تجوز صفات واقعية ، وتصف بأمكنات شريفة ، ونحن سلك لا نحاول عبط حق فلسوفنا العربي الكبير ، فانه أبو الفكرة وامها الا انه جمع الى انصوفية المنتشرة في عصره ، لذلك جاءت «حوثي في المدينة الفاضلة» حاملة الطابع الصوفي الذي يكثر في الفلسفة الربانية ولا سبب في عهده

## (٦)

### الملك وسكان المدينة الشريفة

لكي تتألف مدينة شريفة فاضلة يجب ان يكون هناك قوة تستطيع ان تلعب وحدها وهذه القوة يجب ان ترتكز على دعائم قوية بعضها من حقوق «فائقوه» عند الفلاسفة هي «الملك» والدعائم التي يدعونه هي سائر اعضاء الدولة «تأقين» ولكن عمقه وواجهه ، فاذا قام كل فرد من هؤلاء الافراد برأجه ، واجز عمله ، باخلاص وامانة وكفاءة ، كانت دعائم تلك الدولة قوية ، لا تقهر ولا تزعزع ، واما اذا كانت ضعيفة متمسكة ، تفصل كل

و من هؤلاء الأول مصحة الشخص على الفصله العامه ، حيث ه بالاجور عاجلا لا  
 آجلا ولا مده ، صرت عوصى اظاما سبه ، وانصموا على بعضه حيث نسب  
 الحنه و ايتوب ، وعدم الامانة الى موظفي الدولة كارهه وصعه هه ، فمثل هذه دولة  
 لا يمكن ان تعيش طويلا ، فان كانت تملأ الدنيا جيوشا والحج ساسطها والاجواء  
 صوبها اجونة وطارها ، وقد شعر فلانعه بهذه العاطه الخساسة ، لذلك جاءه و يصحون  
 ربان الدول ، الامانه والصدق والاحلاص ، ويحرمون موظفي حكل دولة على اكمال  
 واجانبهم ، وتفصيل امصحه لخدمه على مصالحهم الشخصيه ، ووصفوا لنا ملك ، وموظفي  
 الدولة على اختلاف انواعهم ومراتهم واعمالهم .

ملك ، وهو رئيس الدولة الاعلى وفائد جيوشها ومعظم جمع جيواناتها ومرافقها ،  
 شخصه عديسه يجب ان تحلى باوصاف الاساء والعلاسمه والتدريس ، هذا ما يريد  
 افلاطون في كل ملك من الملوك الا ان افلاطون تطرف بمطاليه وراح حيث لا يمكن  
 ان توجد الاوصاف التي ذكرها في اي عصر وفي اي مصر والملك يعالنه بهذا القصد ،  
 « لا يمكن . وال يؤس الدوله وشعاء النوع الشري » ما لم يملك العلاسفه او  
 يتدرب للملوك واحكام فلسفه صحيحه نفعه في ما لم تعد القوتال السبيه والعديسيه في  
 شخص واحد ، ان يحاد تفوير انسانه والفلسفه ، ان لم تكن مستحيله فهي صعبه  
 جدا ولا يمكن وجوده الا في ملوك فلن في العالم ، فيكمي الملك ان يكون حكيما  
 د صحت حصه بؤمه التسدي في قن اساس ، وهذا التسلط يجب ان يكون سلطه حكما  
 لكن تسلطه غير الحكيم لا يمكن دوامه مهما كان قويا ولباسا ، ويذهب افلاطون في وصف  
 عديسوف الخفيفي او الخري الملك الفديسوف او العديسوف ملك حقوق هه ان  
 عديسوف الخفيفي يجب ان يكون محبا للصفه ، و « رعه وفاده » هه هه كن الموجودات  
 هه هه يكتف مح يصدق ، هه الا ان احترم اللذات الخسديه ، غير مكتر بجمال شديد  
 لمداعه ، هه في الحماه شجاعا اتمم الموت ، بعيدا عن لعدو والعجرفه  
 هه يكر ، وحب احسا ، يكو ، سامي المنادى : « حر الفكر ، حيي الخدس ، عادلا ، دمت  
 اعداءك » سرح هه هه ولذا هه ولخاصه ، محال لجمال ، ذا فطره موسعيه هه بونه مسعه \*

الجمهورية ٤٧٣

(2) 488 489 VI d'ic

أكثر من هذه الصفات يمكن وجودها في معظم الملوك إلا أن النقية من لم تكن مستحيلة فهي بحكم المستحيلة ، وهي حرية من صفات الزهد والعبادة والعباسية ، قوله « يجب أن يكون ميالا إلى احتقاد اللذات الجسدية ، غير مكثرا بالمال ، شديد انقباضه راعدا في الحياة » أما نحن فإدنا إلى تارسخ الملوك فلا نعدم وجود بعض الموروث يتجلى في هذه الصفات ، ولكنهم أقل من القليل جدا ، بالنسبة إلى بقية ملوك التاريخ

هذا ما يطله أفلاطون من الملك ، أما فيلسوفنا الفارابي فيذهب إلى أن من ذلك فإنه يطلب وجود صفات الأسماء الصالحين في الملك ، وذلك رأيه يقول « أن الرئيس الحقيقي هو رئيس الأمة الفاضلة ، ورئيس المعمورة كلها ، ولا يجوز أن يكون فوقه رئيس أصلا ، بل هو فوق الجميع وليس في وسع كل إنسان أن يكون رئيسا لأن للرئاسة صفات ، لا وجود لها في كل شخص ، وإنما يكون الرئيس إنسانا قد استكمل جميع الصفات الحسنة ، فصار عقلا ومعقولا بالعمل ، ويكون القوة المحبلة قد استكملت عنده بالطلع ، حتى صارت قادرة على البقعة ، أو في وقت اليوم ، أن تغلب الخريجات عن العقل الفعّال ، فالأسباب الذي حل فيه العقل الفعّال هو الذي يصلح للرئاسة فيمض عنه ما يفيض من الله على العقل الفعّال ، ويكون حكيما ، وفيلسوفيا ، سامدا ، ساسيا ، ومجربا ، بما هو الأب ، ويكون في أكمل مراتب الأسايه وفي أعلى درجات السعادة ثم يجب أن يكون له مع ذلك قدرة لسبه على جودة القول والتجمل ، وقدرة على جودة الإرشاد إلى السعادة وأن يكون له مع ذلك جودة ثبات يديه لمباشرة الأعمال » (١)

فأنت ترى أن هذه الصفات هي أسمى جدا من الصفات التي قدمها أفلاطون ، ولا سيما وجوب حباة الملك قوة « أن تغلب الخريجات من العمل الفعّال » و « يفيض من الله على العقل الفعّال » ولا يستطيع التعليق على هذا بل لا حاجة للتدقيق لأن الامتثال مهم ، كان فيسوف وحكيما ، هو إنسان مثل بقية الرجال الحكماء ، ولا يمتدحهم إلا بحبشته وسبطانه أو سرشته وتاجه وصورته .

نعود الآن إلى فيلسوفنا السرياني ليرى رأيه في الملك ، وسنستعرض ذلك حكم استعراضا أي الفيلسوفين ، اليوناني والعربي

(١) إراء أهل الفلسفة الفاضلة من ٨٦ ٨٥

من أن مشرَح له 'عمسوف السرياني صعلت (ملكة) عمس أنواع أعمال الملوك  
 في قسمين حكيم وهو مثل الحقيقي، وجاهل، وهو الملك المرف، أو عاد وغير عدد  
 ويك كلامه 'ال نوع أعمال الملوك قسمان 'الأول كامل، وهو عمس الملك الحقيقي،  
 'الثاني ناقص، وهو عمس الملك الطاغية الخائر. ولعمل كل منهما هدف خاص فإن هدف  
 الملك الحقيقي، 'عناية شعب، واث الثظام، وإسعاد الناس سبحانه رعدة، وهدف الملك  
 'تدعية الخائر، 'استعداد الشعب، واث القوي، وإشقاء الناس، والملك الحقيقي يحب  
 لعدته، ويحب جميع أفراد الشعب كأصدقائه، ولا ينفى شهبانه إلا بقدر الحاجة،  
 ويشتر في ملكه جميع أنواع الفضائل، أما الملك الطاغية الخائر، فإنه يحب الخور واضلم  
 ويحب أفراد الشعب عيده أو أعداءه، ويستغرق في شهبانه، ويشتر في ملكه الخوف  
 ولصق والخصم، والشر، والنصوصية والعش والكبرياء، والهرل، والمبينة وما إليها  
 هذا هو الفرق بين أعمال الملك الحقيقي العادل، والملك الطاغية الظلم وجد في  
 لتاريخ، أمثالا كثيرة لكل نوعين، وهما نوعان واقعيان حقيقة، وبعد أن يهدف كلا من  
 عمال هذين نوعين، يعود إلى الملك الحقيقي، ويضبط صفاته الخاصة التي تجعل منه ما كان  
 حب، يملك 'القيادة على قلوب أنه شمه قل أن يسود رقابهم، واليك كلامه 'الملوك  
 الحقيقي سيع صعلت ضرورية، الأولى - الآبوة لأن الملك يجب أن يعدم أو أراد شمه كما  
 يعدم أولاده، وبذلك يحور على كرامه أصل، الثانية - اتساع الفكر، وهذا يولد من  
 كنت بعض الخلد من الشهوة، الثالثة - الإدارة الصالحة، وهذه يكسب من سمة عمله  
 و ثمن أفكاره وكثرة خبره، وإطلاعه الواسع على أعمال الملوك الآيين، الرابع - الحكمة  
 وهذه تأتي من قوة الفعل وإثرائه، الخامسة - الثبات أمام الشدائد والصعقت، سادسة  
 كبرة - حتى والاموار لأن المحتاح يكون على الأغلب ظلما السامع كثره مؤيد، وير  
 المحصين والمناصدين الأعداء، وحلاصة القول أن الملك الحقيقي هو الذي يكون كالطبيب  
 معذبة أسهم شمه وذلك بواسطة عداوته التي بها يستطيع شفاء نفوسهم من شرورها  
 أن هذه صفات ضرورية للملوك في كل عصر ومصر لكي يكون أفعالهم ناجحة  
 ويملكهم دمه صعد في طريق السؤدد والكمال، وإذا فائتاهما تنال الفسوفين ساعين  
 بجدتها فوقهما واقعها وصلاحي، فما يرى هاك ملكا فيلسوفا ساديسا، يرى ها ملكا

عز لا حقيق ، وعند الفارابي يحاولون ان يجعل الملك راها في الامور سم يوجب  
عربي ان يكون دمال كيم وعنى واسع ، وحقته في ذلك ، ان الملك القدس انما ، شق  
على شمه كثرة الصرائف حتى يعجز حق وعاد ان يكون طامد يمين و اشرار مواف  
اباء دعه

ثم سم الفيلسوف وحدا ، فردا برأه ، كانه شخص معزل عن رعه ، فس  
يوجه الى ناد هم ومساعدتهم : ما ترى ان العربي يقول انه يحب ان يكون كثير  
المؤندين مختصين ، والمعاصدين الاماء ، واحمل صفة يظنها هذا الفيلسوف في ملكه هي  
يكون طيبا نفسيا يستطيع معالجة امراض رعيته وشعابه ، وهكذا يجب ان يكون الملوك  
والرؤساء

واذا عد مره اخرى الى الملك الثلاثة ، فمهم كفيه ملكهم ، وسفخص سياستهم  
بعد افلاطون يريد جمهوريه لا ملكه يكون حاكمها او نفسه فيلسوف وذلك يرد  
احصاع اسياسة للفلسفة ، ويرى الفارابي مردها ملكه حتم مع حوب رفس وحد هو الملك  
الذي يستقي تعاليمه عن العقل الفعال ، ووجه الاول ، سقيده الامور في الفلاسفة من  
ذلك هو الواسطة الوحيدة لاسعاد الشعب بواسطة العدالة مستمدة من انفسه ووجه  
الثاني ، رئاسة ملك واحد سمع ، فالبس من العقل الفعال ان بعض العقل يستصير  
سور الله مباشرة ، ومن كان كذلك يوفر للشعب سعاده تحت ظل العدالة ، واذا تأمد قليلا  
هذين الملكين جد هما سواسية ، الا ان حكمهما يحلف اختلاف فسمه كن من الفيلسوفين  
ولكن الملك الذي اراده ان اعلى ، فهو وان كان يحب ان يحا صعب عليه ، لا ان  
صواب ملكه حكمة ، سميد السلطة من مؤهلاته الخاصة ومن مؤهليه اسبب يجب  
يكونوا عيونا واذا ، له ، ومنع شيء ، وانصرفت اني صمها فيلسوف ملكه هي «لاوه»  
المسندة الى رعية الصعاب انما به ، كاحصاع الفكر ، والاداره الصالحة والحكمة والاشجاعة  
والثأيد من الشعب ، واحرا ان يكون طيبا ، يستطيعه شعب العقل لاجتهاده في شعبه  
وهذا صحت كثر عن الملكين السابقين ، فملك افلاطون او نيس جمهوريه سم طي  
منطوف ، وملك فارابي انوف اعلي ، صهره السلطة كلها في شخصه ، فملك من العربي  
سمه سموفر طي صريح ، لانه من الشعب وله ، دليل كونه ان له وطوب لامراضه سمه

والأحماصه وسند في تأسده سلطته على أفراد الشعب المؤيدين المخلصين ، وهذه هي  
الحكمة في دسوف عاشر في عهد ملوك المو . وسند ادعهم ، بأن يقدم له ، وبأن ساند من  
الملكة دسوف طلة الحقة ، ولا يرض ان كانا ساسا او فلسوفا قدم له ملكا دسوف طلا  
بالمعنى الصحيح مثل ملك ابن العربي

وتجني دسوف اصيه ابن العربي ، في اساده سلطة ملكه الى كل فرد من أفراد  
الشعب على اختلاف اوضاعه ودرجته ومهته ، فلا يدع صفا من اصناف الناس ، الا وسه  
موضع محرم فعلا في ملكه . فعد ان يقدم لنا صفات الملك ، كما أسأ . نعم صراحة ان  
الملك يعتمد في اداره دسوف اموره الى كل فرد من أفراد شعبه ، الذين يؤلفون اعضاء كاملة  
لجسم المملكة الكامل ، فان هذا الجسم الكبير منها كل عظيم ، فانه بحاجة الى عصر عصو  
فه لكي يسير سير حسا صفا ، واليك تقطعه ، وكما ان الطعنه بحاجة ماسة الى كمال  
عناصرها الاربعه ، كذلك الملك والمملكة بحاجة الى عناصر الشعب الاربعه ، الاول عصر  
الحكماء ولاداء ، وعشر عن والحكام . والكثاب والاطباء ، والمهندسين والعلميين ،  
والفصحاء والشعراء ، وهؤلاء يقومون في المملكة او المدينة مقام الماء في الطبيعة

ثاني عصر المحاربين ، كالاطال . والمجاهدين . والفرسان ، والاشعة ، وبقية  
صاف الجود . وهؤلاء يمثلون في المملكة النار في الطبيعة

الثالث عصر الصنع والتجار ، وهؤلاء هم الذين يصنعون ما يبيعون عن  
الاستهلاك المحلي الى الخارج ، ويجلبون من الخارج ما يحتاج اليه مدبتهم ، وهم يمثلون في  
المملكة الهواء في الطبيعة .

الرابع عصر المزارعين واطال . والاكابر . والكراميين وجراس لكروم  
ورعا المواشي ، وهؤلاء يقومون في المملكة مقام الارض في الطبيعة

انك تجد في هذا الجسم دسوف ارضية عريضة ، لاجتياح الملك والمملكة الى كل  
عصر من عناصر الشعب ، لكي تكون المملكة سائرة سيرها الطبيعي ، بنظام واسع وتقدم  
كما تحتاج الطعنه الى هذه العناصر الاربعه لكي يكون كماله وقاطه للحياه ، فاذا عذمت  
بملكه اي عصر او بعض العصر من عناصرها الاربعه يعطل سيرها ولا يستطيع البقاء  
كما اذا عذمت احد عناصر بناء من الطعنه تعذب منها الحياه حالا

ام سكان المملكة العاصلة ، او المدينة العاصلة ، او المدينة الطيبة ، عند فسوقها فانهم يحتفلون ، يادواهم وأحلافهم ، ومدار كههم ، ولا بد ان يكون بين الصالحين اكثر طابعون ايضا ، كما لا نعدم الخطية من روائ وعشمة عريث واشواك . فبما مرة اخرى يستعرض كل عصر من عناصر الشر وينطيه حقه من الحياة سواء كان حيا أو شرا بالنسبة الى خلقه وعقلته ، ويرشد الملك او الحكومة ان تلك مع الجميع بالنسبة الى نعمهم او صرهم ، وذلك لا يظلم احدا ، ولا يحس حق احد ، ولا تحايي ، ولا يكون فيها كبير او صغير ، الا بالنسبة الى صفة العام او صرهم العام والبك تعلمه

« ان الشر حممه احاس بالنسبة الى اعمالهم الصالحة او الطالحة ، وهي

الاول : الصالحون او الخيرون ، الذين هم طيعتهم صالحون خيرون ، وحيروهم او نعمهم يعم الآخرين ، ومثل هؤلاء يجب ان يحصهم الملك باكرام عظيم ، ويأتمهم رئاسة الآخرين وادارتهم .

الثاني : الصالحون او الخيرون ، الذين هم طيعتهم صالحون او خيرون ، الا ان حيرهم او نعمهم لا يفيد الآخرين . وهؤلاء يجب ان يحترموا فقط ، ولكن لا يجب ان يترأسوا على آخرين

الثالث : الذين ليسوا طيعتهم لا صالحين ولا طالحين . ومثل هؤلاء يجب ان يتركوا يعيشو سلام ، ويحملوا على ان يصيروا صالحين .

الرابع : الذين هم طيعهم اشرار ، ولكن شرهم لا يصل الى الآخرين . وهؤلاء يجب ان يحقروا ، ويحملوا على ان يتركوا الشر ويعملوا الخير

الخامس : من كانوا طيعتهم اشرارا . وشرهم يصل الى الآخرين ، وهؤلاء يجب ان يعاقبوا بشدة ، ويحصد شوكتهم ، ويجب ان يسحقوا ، ثم يكلوا بالسلاسل ، وذا لم يصحوا يجب ان يموتوا او يندوا ، وان لم يبرعوا مطلقا يجب ان يندوا .

هذه هي اجناس الشر الخمسة ، ويجدها في كل عصر ومصر ، وفيسوقا يعلم الممالك والحكومات ان تعرفهم وتعطي لكل ذي حق حقه ، كما يجب عليها ان صاف كل عزم حسب حرمه ، وبهذه الوسيلة نال الحياة التقدم والازدهار

## احتفاظ الملك بمملكته

ان حفظ المملكة واردهاها بنطلب حكمة وحكمة ، ومعرفته واسعة في بصريف الامور ، سواء في الداحن او في الخارج ، فالملك الحكيم هو الذي يعرف كيف يحتفظ بمملكته ، ويؤسس له عرشا في القلوب ، قل ان يؤسس عرشه في القصور المحصنة او في المدن القوية . ولا يجد الفلاسفة صعوبة بهذه الناحية الهامة ، يسألم يعمل عنها فليسوعا ، وكيف يعمل وهو الذي عشر الملوك مدة طويلة ، وهو ذاك الطبيب والفيلسوف الذي احترمه ملوك رومة ، من الملوك ، وجله الامراء من سائر الامم التي كانت تعلي في هذا الشرق كالمجرى في عهده ، وعد اعداد من احتشاه الطويل دروساً قيمة في هذا الموضوع ، فسطرها في كتب السياسة دحراً للاجيال القادمة ، يقول في هذا الصدد : « ان الملك الحقيقي لا يجب ان يهتم شكايات المظلومين . ولا يصدق سماعات الوشاة بدون برهان مقنع ، ويجب عليه ان يظهر السل من النصوص وقطاع الطرق ، ويحترم افراد الجيش والمحاربين ، ويجلس الفلاسفة وغيرهم من العقلاء ، ويحد من الاسرسل في شهوانه الخاصة ، ولا ينتظر ان تقدم له الهدايا والمعدنا بدون حق من رعاياه . وكما يجب عليه ان يفكر دائماً كيف يحتفظ بمملكته ، ويقهر اعداءه . لان المملكة تصان بحكمة الملك أكثر مما تصان بقوة ملايين من المحاربين الاقوياء » .

هذه هي الشروط الاولى التي يقدمها الفيلسوف للملك لصيانته مملكته ، والاحكاما سلطته . وهو يحذر كل التحذير من اعداده . فاذا اسرسل الملك ذلك ان ملكه الى امر عاجلا . ويقول « والا اذا عاش مسرسل شهوانه ، ياكل ويشرب وتعم ويقول في نفسه ، اذا كتب اعظم نصي من اطياب الحياه ، واحد من رعايتي وشهواني ، فما العنكة من ملكت ان ملكة يرأسها مثل هذا الملك ، ترزعزع اسسها عاجلا ، وتروى معالمها . ويؤوس امر الملك الى ان يفتته كل واحد في مملكته وتسمى نهايته المصعجة »

هذا ما يجب ان يعمل الملك بالنسبة الى ابناء رعيته عامه ، ونالسة الى اعداءه



بلاده ، وولس له في حياته خاصة ، اما بالنسبة الى اخصائه ، و هي مشورة ، فهو دأروس  
 حري يقدمها ، عيلسوف ، «الك ما يعون» . «لا يحب ان يكتم الملك امره لكن  
 واحد حتى ولا لاهوائه واهل بيته بل لغير قتل من «حكما» يدس تجمهر بهم لشهوه .  
 ولا يدع عدوه يسموه هو مرمع ان يعمل . ثلثا يتحد عدوه فيحجم عن حنطة المرسومة  
 ولا بهم رسائل الجواسيس الى بلاد اعدائه ، فتسم «الاحمر سرا» من كل مكان بواسطة  
 ولا سيما ما سمعونه من افواه العبيد والصنف والجهال تدس في بلاد اعدوه ومثل هؤلاء  
 يحب ان يقدم لهم العطايا سخاء لاستدراجهم الى اشد الاسرا . واعطاه الخنط  
 العسكرية التي في حوزة معرفهم . «حب على الملك الاحداث بكسب عدو استطاعته وان  
 كل ولا بد من الحرب ، فيجب ان يقارن قوة قوة عدوه ، عدد استطاع الثعب عليه وهو  
 جيشه ، ياتر الحرب بعد . سم الحنط المصوطة ، ولا يسترضي عدوه بالجرية او بعيرها ،  
 ولا عاصمة على اموك ان يتحاطوا برسائل مطبوعة لا تخلو من الخدعة وما اليه . ولكنه  
 عار على الموك بكث اليهود او احتقار الانعام»

وللحرب ايضا اصول عد عيلسوما ، فهو يحذر الملك من التعرض للاخطار في مثل  
 هذه العروف ، يقول لا يحب ان يرسل الملك الى الحرب شخصه . و صطر في ذلك  
 يجب ان يكون محميا يرقى محلبة قوية من جيشه . يمسد على حبه واحلاص له . ثلثا يرح  
 نفسه بين عدوين ، عدو حفي قرب . وعدو طاهر بعيد . والا عرض نفسه لا عظم لاختار  
 ويجب ان يكون قائد جيشه . رجلا عاقلا محكما محلصا قد تمرس بحروب كثيرة . وقال  
 «رطحتشت منك العرس الحكيم» . المعروف دي لايدي الطويلة «لا يجب استعمال  
 الديوس» في الحرب ما دامت «الحصا كاهه لذلك» . ولا يجب استعمال سيف مارل  
 الديوس كاي» وبعد الانتصار . لا يجب قتل احد المسلمين انذير الفوا السلاح . ان  
 يجب ان يؤخذوا اسرى واحيانا يمكن اقتداء الاسرى بالذهب او بالتبادل بحسب رغبة  
 المالكين المتحاربين . واحيانا يقتدى اسرى كثير من تاسير واحد»

هذه اهم الامور الخاصة بالملك لحفظ مملكته في جميع لواحق . ما فكره انجيلسوف  
 العام في عجائله هذه هي واضحة ظاهرة . يستطيع من يرغب في مثل هذه المواضيع مقابلتها  
 ( ١ ) تدس في يد من يحفظه في سبب طمعه من الخدعة . حليم ثعلب وكان من الال الحرب عند الامم

مع معالم رقة الملاسة ، لذلك يكفي بما ذكرنا في هذا الموضوع مع المقالة بكوني  
المسوفين افلاطون والفارابي



محمدي المطران بولس بكناء

# يتاييع المعرفة

عند ابن سينا (٩٨٥ - ١٠٣٧)

كُتبت سنة ١٩٥٢

نشرت في مجلة المجمع العلمي العربي - دمشق

١ يناير ١٩٥٨ ص ٢١٢ - ٢٢٧

محمدي المظفران بولس بعماء

## باب سبع المعرفة

عبد ابن سينا (٩٨٥ - ١٠٣٧)

حدث ابن سينا في الحياة ونفسه ظمأ فأنزل وحراً مديب ورأى يسبح الصافي نساب  
مترنمة جدى فاقبل مشرب منها مكؤوس مترنمة ولكن هذه العس لم يرو من كل هذه  
الياسع العبد به راحت تصب برأحها من العندال المفلأ بالأكفاب كاهل آية من الصحراء  
القاحلة ولا عرو والفسوس الكثرة لا يصعها شيء. فقل والقلوب العطية لا ترويه كن أموه  
الحياة. وكما كانت شغفه لا ترويه من لدادات الدنيا وهذه لا تشع من متع الحياة كدبت  
كان عقده أساق يريد الاحاطة بكل بواع المعرفة. فرأياه يحوم فوق ربصها كما تحوم  
الحلة الطمأى فوق الزهور فيرشفها رشقات عمارات وسكب كل ذلك في حبيته  
اسطفي ولما تمتلي.

إذا تأملنا المعرفة عند ابن سينا. وجدناها بحراً واسعاً وحوله الانهار تصب فيه الماء صب  
فيجرها اليه ولا يمتري. فعدد جمعت معارف الاوائل والمتأخرين. وفي بحرها سجد كل  
انفلاسه والتكلمين. كيف لا ولديه خلاصة الخلاصات من علوم اليونان. وحكمة الهند  
وفارس. واسمية السريان. وفصاحة العرب. وحضارة الرومان وكافي به وضع كل هذه المعارف  
في بودقة واحدة كبرى. فصرها واعد منها دوا صاها مثل اللعين. هو دواء بفسه الكثرة  
وعصارة قلبه المبقرى

حق ابن سينا ليكور ذا حكمة بالغة ومعرفة متأقفة. وقد وصل الى شيء من المحصول  
علمي والفلسفي. وما يؤسف له. تقصيره في العوص الى اعماق هذه اللوع الى سوع  
لاصن الكامن في قرارته العفلة. واستخراج روائع الحفرة الحقة. كما انه لم يمس كثيرا  
الحث والتحقيق في مذهب علامية الكبار. بل اكتفى بشروحها الطخنة وهي من محصول  
معلقين ولشراح سافقن وذلك لاهرافه الى امور من شأنها احتمال حدود الحكمة  
واضعه. هو المعرفة. ونحن وان كنا لا نستطيع ان نجد له أى ابتكار فكري او مذهب  
فلسفي خاص شأن الفلاسفة الحقيقيين. الا أننا نعجب بفسه ادراكه وبوصله الى سائح

حاسمه حفظها له التاريخ العكري بمداد التحلة والاكثار ، الامر الذي لا ينوص الى الا  
الافداد من المتعين .

اعجب المشاركة معلمة ارسطو مد تعميمه ، وراحوا ياولو بها من جميع الواحي  
درسا وتحققا ، وشرحا وتعليفا ، بل راح كثيرون مهم على مواله يسجون ، وفي حمله يحطون ،  
ومن سحره يعرفون ، وباراته وامكرو يعيدون ، وكابي بهم اسرهم عقريه المعلم الاول ، فلم  
يحيدوا عنها دمة او يسرى ، الا ما كان لديهم مناهضا ولحقهم مناهضا ، وقد صرح مناهضته  
كثيرون مهم ولا سيما الفيلسوف ابن كعبا في محوثة النعية (١) . اما فيلسوفنا فلم يكن الا  
احد هؤلاء الفلاسفة ، وقد سح على موال ارسطو في مادته واصوله ، وسار معه جبا الى  
جيب الا في ما كان مخالفا للوحي والتربيل ، وكابي به حاول احصاع ارسطو وفلسفته لغاياته  
واهدافه ، وهذه هي متبى العقريه عد ابن سيبا ولكننا نلاحظ ان الشيخ الرئيس بعد بانه  
على اسس ارسطو انتهى به المطاف الى مذهب افلاطون والافلاطونية الجديدة دون قصد  
منه ولذلك ثلاثة اسباب :-

١- استقاؤه فلسفة ارسطو مبروجة بهاتين الفلسفتين امترجتا ذلك انان القرن  
السابع يوم اشتملت مدرسة قسرين الفلسفية بمادى المعلم الاول فشرتها بمادى يوحنا  
فيلوفوبوس وافلاطون والافلاطونية الجديدة (٢) .

٢- تشره بالافكار الفلسفية القديم التي شأت في الشرق ، ولا سيما الهد وفارس  
وهذه تتمق احيانا مع مادى الفلسفتين المشار اليهما .

٣- محاولته تسخير الفلسفة المشائية ذاتها لمادته الدبية كما فعل من قبله استاده  
الفارابي في الجمع بين الحكيمين (٣)

واما بصريحه في مناهضه بعض اراء ارسطو ومدرسته (٤) وذلك طبعي في فيلسوف مثله اد  
ليس من الممكن ان يستسلم في جميع اراته ولديه الدين والوحي والمثل الشرقيه المعروفة  
باهيك عن ان هذه هي حلة الجبروت والكبرياء في هذا العقري ، فقد است همه العظيمة ان

(١) ابن كعبا في محوثة النعية وعلم النفس باب ٤ الباب ٢

(٢) تلؤلؤ المنثور ص ١٥٦

(٣) الجمع بين الحكيمين ص ٥

(٤) النقاء الفري ٥ المقالة ٢ الفصل ٢ طعة طهران ١٣٠٢

صهر حصولها المطلق للمعلم الأول ، وأرادت التظاهر بحديثه طمعا في حصد حكر اسمها  
وصون عصمتها . وقد رأت ابن سبأ سالح في أطراف سوعه غير مرة<sup>(١)</sup>

أما الذين درسوا كتبه وفالطوها بمستوح المعلم الأول ، هذروا أنه كان مثليا  
صريحا ، وهذا ابن العربي الذي أعجب به أكثر من أعجابه جميع الفلاسفة الشرعيين يؤيد  
ذلك فصرح (ابن سبأ لما أحد ورثه أرسطوطاليس (فلسفته) لم يردها حمسا لكن احتكر  
من خمسين ورقة<sup>(٢)</sup>) وناهيك عن كابر الحري تعمق في درس المعلمين أرسطو  
والشيخ الرئيس وأصدر هذا التقرير الصريح الأمر الذي لا يدع مجالا للشك في أن ابن  
سبأ كان أرسطوطاليسيا في جميع دراساته الفلسفية  
ومع هذا نجد إعادة معرفة ابن سبأ إلى تاريخها الأصلية ليست من أهيات الهبات  
بل هي بحارثة كبرى.

## ( ١ )

إذا تسمنا مطلق ابن سبأ من الله إلى بانه ، لا يجده الا مطلق أرسطو بعينه الا ان  
ابن سبأ لم يستفه من يسوعه الاصيل بل تلقاه من كؤوس غير كؤوس أرسطو . ومع ذلك  
حفظت فيه الصفات الأصلية التي ناقظها المترجمون والشرائح جلا بعد جيل  
هذا مطلق ابن سبأ بين أندسا وهذه تفاصيله وفي امكاننا استعراض بعضها للوصوص  
إلى يسوعه الحقيقي والسواقى التي جرت فيها مباحه حتى وصلت إلى حية الشيخ الرئيس  
المقرر الشرعي عند ابن سبأ ناقص محدود ولذلك هو بحاجة إلى موجه أمين بقوده  
إلى الحق<sup>(٣)</sup> والمطلق هو ذلك الموجه هدونه لا يقطع معرفة الطريق إلى الحق ولا  
أوصول إلى الهدى . والمطلق يستعمل بالعمل الشرعي من المعلوم إلى المجهول<sup>(٤)</sup> ويعتقد  
ابن سبأ أن كل انسان بحاجة ماسة إلى المطلق إلا الأسماء المؤندين بالوحي الإلهي<sup>(٥)</sup>

(١) ابن أبي عمير عو ، الاساء ، اهدرة ١٨٨٢ ج ٢ ص ٢ وفيه أيضا ص ٢

(٢) ابن العربي تاريخ الدول السرياني ص ٢١٩

(٣) حي ير يظلل طمعه لدى ص ٣

(٤) انطاة ص ٦

(٥) مطلق المشروطين ص ٧

وهذا رأي ابن العربي المعقول عن أرسطو (١).

وأهم التفاصيل التي نرى بها أن سيا في منطقته بعد المقدمات لعمومه هي أحد  
والخمس والفصل والأمور المحدودة السلطة والمركبة والرسوخ والاعتدالات  
والحد والذات والحد والمالية والتركيب وشرائط الوجود والمالية ومفهوم الذات ووجود  
الذات (٢).

وإذا تأملنا هذه التفاصيل وشرورها وأعدادها، نجد أنها حسب طريقة افارابي  
وأصول منطقته - وتتفق معها تمام الاتفاق - فيكون أن سيا والحالة هذه تعتمد الفارابي في  
المصق كما هو تأميد في فهم ما وراء الطبيعة.

وأما تنقل طريقة افارابي إلى أن سيا فكان بواسطة (التعليق الثاني) وقد استشهد  
الفارابي من مؤلفات الفلاسفة الذين سبقوه بمدة قليلة وقد حدث حاجي خليفة في كشف  
الصواب أن الفارابي جمع أكثر أجم الفلسفة التي عملت في عصر المأمون وجعل منها ترجمة  
منحصرة بحرية مبددة مطابقة لما عليه الحكمة - ومن كتابه «التعليق الثاني» فسلك لقب «  
المعلم الثاني» ثم يذكر أن هذا الكتاب ظل مسوداً بخط الفارابي في حراة المصور حتى  
أطلع عليه ابن سيا وأخضه منه كتاب «الشفاء» (٣).

وقد طعن البعض في قول حاجي خليفة هذا بصورة حكيمة ولكن مهما كان الأمر  
فانه قول حقيقي مسلم به لأن «الشفاء» هو بحق ملخص «التعليق الثاني» هذا من جهة  
ومن جهة ثانية أن ابن سيا لا يضر بالفصل لأي فلسوف ما عدا افارابي الأمر الذي يدل  
على حفظه لأجمل المعلم الثاني.

أما افارابي فما عدا باقي العلوم الفلسفية على ما حث ابن خلدون (٤) وكان هذا على  
مذهب زنديطو فانه يخص جميع الترجمات الفلسفية أي جميعها - يستصوب إلى لعمري  
وتعليقه متعمقاً لأرسطو - لكنه وهذه شروحه لكاتب أرسطو المنظمة يؤيد ذلك (٥) ولا يشك  
أن هذه الشروحه وحيها وصلت ابن سيا فاستقى منها منطقته

(١) كتاب الواحد في المنطق - ص ٢٤ (٢) مغلط - مرفوع - طبعه المؤيد القاهرة - ١٩١٠ ص ٣٦-٣٤

(٣) كتب الطول طبعه ليرج ١٨٣٥ ج ٢ ص ٩٨-٩٩

(٤) تاريخ الحكماء ليعقوبي طبعه ليرج ١٣٢٠ - ص ٢٢٧ والتسويدي أنشأه والأشرفي طبعه ليرج ١٨٩٧

(٥) تاريخ الحكماء ليعقوبي طبعه السامراء ١٣٢٦ - ص ٢٧-٢٩

بمطلق رستقوى اب وصر ان ساء مرنا بعد ادوار هامة ذات في واسط  
 عرب الخامس امسحي واسهب في عهده العرب التاسع .

لنذكر الان هو دور ابن حزم الالباني من اليدانة الى التسرانة واوان مره يعرف  
 السرمال بمطلق اليد من كان حوالى سنة ٤٥٠ حيث ترجمه همام بن مره (٤٣٥-٤٥٧)  
 ايساغوجي برفيريوس الى السريانية لعائده طلاب مدرسه الرها التي احدثت تدريس العلوم  
 عن طريق الترجمة ، ثم اعقت الكلية بعدها ترجمتين احريين لايساغوجي برفيريوس ، وفي  
 ابوقت نفسه ترجمه فروه الاباغوجي ترجمه داعة ثم قام كمي الرهاوي بترجمة كل  
 كتب ارسطو الى السريانية ، بعدها اصح السرياني يعرفون ارسطو معرفة حقيقية ،  
 وتلك المعرفة كانت اصلا واساسا لجميع المعارف الشرقية باليونانية وفي اوان يعرف  
 السادس مع سر جيس الراسعي القديس في الخطب الشهيرة (٥٣٦) وعدد ترجمه  
 ايساغوجي برفيريوس الصوري والخلفه مقولات ارسطو من كنهه منقطة ، كما ترجمه كتاب  
 المس انص برمه <sup>١</sup> وهذه ساعدته على بلوغ دروة الانداع في العهده الفنيه

وفي القرن السابع مع القيلوف الرصاصي والفيلكي ماويرا استحدثت اسقف دير  
 قسرين (٦٦٧) <sup>٢</sup> وانشى العلوم اليونانية من لغوة ومطقفة ومسية وفلكية ورباصيه  
 في كلية قسرين الشهيرة واشتمل بالترجمة ، موصلت من اعمائه ترجمه كاملة لاولي  
 [تحليل القياس] ومع بعد مدة بلاميده الثلاثة المشاهير اناسيوس النسيدي <sup>٣</sup> [٦٨٦]  
 ويعقوب ارهاوي <sup>٤</sup> [٧٠٨] <sup>٥</sup> وجرجس اسقف العرب [٧٢٥] <sup>٦</sup> فترجموا عدا  
 الاباغوجي كتاب مقولات ارسطو ، والكتاب الخمس ، وكتاب الاء ، وعنوان وهكذا انتهى  
 عهد الترجمة السكر ، وينتهي نهائيه الدور الاء .

والدور الثاني هو دور النطق والشرح والتأليف احدا عن ارسطو وغيره من  
 فلاسفه اليونان وذلك باللغة السريانية واشهر الشراح والمعلقين والمؤلفين سر جيس  
 الراسعي عيسى لاه الذكر ، وسأوتوب والقدني ولا سيما في امر صمغ منقطة <sup>٧</sup> .

<sup>١</sup> القديس بطريرك لا طاني . . . . . في ج ١٠ ص ٧٢٠

<sup>٢</sup> القديس جرجس ص ٢٧ ٣٢٦ ٣ . . . . . في ج ١٠ ص ٢٨٣ ٢٨٥

<sup>٣</sup> القديس جرجس ص ٢٨٩ ٢٩ ٥ . . . . . في ج ١٠ ص ٢٨١ ٢٩٠

<sup>٤</sup> ٢ ٩ ٧ ١٢٧



والدور الثالث هو دور العقل إلى العربية من تربية مناسره أو من تربية إلى السردية فأعزته، وقد عرّف في هذا الدور كتب ارسطو في المنطق وأشهر مقلتها حين من اسحق وابنه اسحق بن حنين اسحق وسودورس، وأبو بشر مي، وحنين بن عدي وادمشقي وابنه اسحق بن عدي واديه واسمعه<sup>(١)</sup>، على أن أوجدتهم فعلا وأصححهم عبارة وأمتهم في بلوغ المعاني كل بحين بن عدي الذي اصبح لكثيرين من بحرين سوس بوسا بهم هنا

والدور الرابع هو دور العقل في العربية، وفهم ما عتته المعربون الاعو الذكر ويصاف اليهم أو بصر الفارابي الذي احدث عنهم كثيراً<sup>(٢)</sup>

هذه هي الادوار التي مرت بها العلوم المنطقية حتى وصلت فيلسوف اس ساء. واست تعلم ما هي اطارى التي نصبت كل علم ادا مر بأربعة ادوار كده وتناقلته الايدي جيلا بعد جيل. الا ان ترى ان هؤلاء الفلاس والشراح والمعلقين كانوا انسين في واجهم لاهم حافظوا على جوهر هذا العلم الخليل، ونحن نعلم ان السب في نقد المنطق ساء على حاته الاولى. هو كونه قواعد التفكير المحدودة المقررة التي لا تبدل، وهو لغة الحق وصطل العقل الشرعي.

لا حرجة ما الى مقابلة مطلق اس ساء ساء تركه الترجمات والمعلقون والشراح والمؤلفون. لان منطق هو هو في كل الاحوال ولم يرد عليه هؤلاء اعداء حرفاً واحداً، غير اشرح والتعليق وهذا محصلهم بين ادباء اللغتين السريسة والعربية هي العربية لدن البحوث الواقعة للمؤلفين الذين ذكرنا بعضهم في هذه العجالة ولا سيما لفيسوف اس سيد واما في السريسة، فلهذا الشيء الكثير الذي حلقه لنا او تلك الاعلام وقد جمعه وشرحه علماء كبار من اعلام الفلسفة عدد في القرنين الثاني عشر والثالث عشر وهما اس الصليبي مطران آمد (١١٧١م) وابن العربي مغربان المشرق (١٢٨٦م)

ان اس الصليبي قام بعمل جبار نجاة المنطق، فانه شرحه شرحاً وافياً سنة ١١٤٨م بمجملا شروح جميع المفسرين السابقين وقد حفظ شروح كثيرة في مؤلفه بينما فقدت في اصولها وحصولها وقد أولى اهتمامه في جميع شروح الاساطيع حي ثلاثة حصول مسبه

(١) تاريخ دمشق للمصنف مطبعة اتحاد مصر ٢٧ - ٢٩

(٢) تاريخ الحكماء للمنطقي ص ٢٨

والقولات، وقدم خمسة أصول على شرح « العادة » ثم شرح تحليل النص « الأناطوطقا »  
 ووضع أصولاً شتى في حل معلماته ثم « الهان » « الأناطوطقا الثانية » (١) وحفظ كتابه  
 الجليل هذا ونقع في ٧٧٠ صفحة كبيرة للحط الرياني الدقيق (٢)

أما ابن أبي عمير فإن دراساته المنطقية جمعها في كتابه الثلاثة المعروفة وهي  
 الجزء الأول من كتابه « التعلي على الخليل » « رتبة الحكم » وتناول فيه أقسام المطلق الثمانية  
 برمتها مع شرحها شرحاً وافياً، ومكثته الصغير « الاحداق » ودرس فيه بصورة موجزة  
 الاسم، عوجي « وبارى اربياس » « العارء » « الأناطوطقي الأولى والثانية » « لقياس  
 — الزمان » « وطويقي » « الجدل » « الوسيطقي » « السمطة » وترك العلمين الآخرين  
 « ريطوريقي » « الخطاط » و « مويطقي » الشعر لانه أشعبها درساً وشرحاً في كتابه الأول  
 « رتبة الحكم » ثم كتب « حديث الحكمة » وقد اسعز من فيه صورة غايه « المقولات »  
 « قاطبمورياس » « القيس واليهان » « الأناطوطقي الأولى والثانية » وهذه كلها لا رأت بلعتي  
 السريسة ما عدا الأخير « حديث الحكمة » بعد ترجم إلى العربية ونشر لأول مرة سنة ١٩٤٠  
 أن هذه الكتب المنطقية تعطي أفكاراً واضحة عن مطلق اريسطو من جهة وعن  
 الشروح التي قدم بها السريان من جهة ثانية، وعن مطابقة مطلق ابن سب لمطلق اريسطو  
 ومطلق المترجمين والمؤلفين السريان الأولين من جهة ثالثة، كما أنها تعطي التجة الخمسة  
 أن هذه الأعمال الفلسفية التي طهرت اختصاراً من القرن الخامس فما بعده هي أساس العلوم  
 الفلسفة عند جميع الشرقيين وأن مطلق ابن سب محدد عنها بالطرق التي علمهاها الآن  
 وبالتالي أن ابن سب استقى منطقاً من هذه البنايع

## ( ٢ )

علما أن ابن سب سار في منطقته على طريقة العارابي ومحافظة المشرق منه، وبالتالي  
 اريسطو، فقد تأثر خطوطه بخطوطه شأن بقية علماء المطلق الشرقيين، وكذلك في النص

(١) اللؤلؤ المنشور من ٣٨٢

(٢) كمبرج رقم ٢٠١٦

يعتمد على الأسس التي وضعها أرسطو ولكنه يمتدحها في بعض النواحي ويخطئ في غيرها  
واللاهوتية، وهذه المحاورة صفت على نحوها من حيث الأوصاف وكذلك رأيها  
معها خطوط واضحة، بل إن أرسطو يتركها ولكنه يربطها من نوع جديد

كان ابن سينا، وعاش في مقام الحد مع هذه النواحي، وحوار يكون فيه  
لنفسه، وهذا هو الذي كان في المحاورة، وحمده على العودة بطريق خاص إلى  
سبوع الأصولي وهذه المحاورة بأن كانت في الأصلية واللامعة الجديدة، إلا أنها  
فكره في بعض النواحي من أسسها خاصة فلسفة أرسطو نفسها وقد سجد ونجده هذه  
أرسطو نفسه، للوصول إلى أهدافه الخاصة

هذا النفس الذي، وما هذه القوة الحية التي منحت بعد المحاولات العاقلة  
يقول ابن سينا (كما في نسخة طبعي) وهذه المحاورة أرسطو دلت، حفظها  
إن سينا وسجدها لنوع إلى عذراء بعد أن صعدا، بل إن هذه المحاورة أوجتها إلى عذراء  
الروحانية المستفادة من صميم الروح الشرفية.

رسمي من سينا ابن سينا عذراء على رعاها أرسطو هذه، سيما حمده، فيه فلاسفة  
شرف، دعاها، وأمة، لأنها مهمة عائشة في ظلام دمنس، وقد تمكن أن يكون هذه  
(بكمال) على صريين ماضين، الأول أن يكون كمالا بجسم تسيرو تحت سطرته،  
ويزول له بعد ذلك على هاتئها وحلدها، كالملاح نفسه إلى سكة، ولا يبي أن تكون كاللؤلؤ  
الخارجي بالنسبة إلى السيفية وهذا يزول بزيائها وقد تحدى فلاسفة الشرق أرسطو  
في هذه النواحي، وقد نوا، إذا قصدنا معنى أصح الأول من الكلام، يكون صريحاً وهذا  
إذا قصدنا معنى آخر، محض، وقد عهد ابن سينا بنفسه في اللاهوتي فضلاً عما  
تسمية رأي أرسطو هذا (٢) مع أنه واحد بارائه في مواضيع هامة أخرى.

وهذه النفس عند ابن سينا (هذه) وهذه القوة عذراء إلى قلوب، حذاهم (القول  
العامة والثانية الثالثة) (٣) ومبدأ تجزئة النفس مبدأ أرسطو بنفسه، وقد قبله ابن سينا  
وشبهه وحصى منه إلى مبدأ خلقي صريح، وأنتهى إلى حصر بين هاتين بين النفس  
أحد من ٣٥٠ نسخة سنده، تمردت ٢٠١٦٢١) هم نفس لـ ٢٠١٦٢١) سنده سطر

(٣) نسخة ٢٥٨

الأولى تقود النفس وبصته على الرديفة ، والثانية ، مريد الأذعناع به الى المثل العليا (١) وكان يعني به ذلك لو لم يعتمد على فكره أرسطو في التجربة ، وقد اسعصر من أن كلف الفلاسفة هذه التجربة اسعصاراً كاملاً واستدعا الى أرسطو ، ثم قدماها براهين عقلية لا تقس الا على ارض ، وأثبت وحدة (القوة) في النفس ، وبما جوحها تارة الى انقصة ، وطورا الى الرذيلة الى رادتها الخاصة ، وحسوع هذه الإرادة الى قبول الصالح او الطاحه بحسب الظروف والادبه المحطه بها (٢)

ويأخذ ابن سينا نمداً أرسطو في التجربة مرة أخرى ، فيقسمها ، وهي عند (كجس واحد) بصرب من انفسه الى ثلاثة اقسام ، وهي الساة والحواة والاساة ، وكل منها (كم أول جسم طبيعي) الى الأول من جهة ما تولد ويرو ويعدو ، والثاني من (جهة ما يدرك الحريات ويتحرك بالإرادة) والثالث (من جهة ما يعمل الافعال) لكأنه بالاحتار الفكري والانت ط بالرأي ، ومن جهه ما يدرك الامور (٣) وبعد هذا هل يستطيع من سب أن يتهرب من مادي ، أرسطو ونتائجه ، وهذه مأذوء واصحة في قراراته الثمية هذه يشرحه ثم يشتها بعد أن يجمع حولها البراهين ، وقد أخذ بها بعض الفلاسفة السريان وشرحوها شرحاً واف ، ولا سيما العلامة ابن العربي (٤) الذي يمثل كل ادوار الفلسفة عند قومه السريان .

وقد تمتك ابن سينا هذه الاقسام تمسكا شديداً ، فشرح فواهاً واحده واحده ، سعا للشروح التي علفت على معارف أرسطو ، فلخص الساة ثلاث قوى هي العادسية والممية والمولده (٥) ولفظ حيوانية مولى عركة ومدركة من هاتين القوتين قسم ايضا الى قسمين آخرين ، ثم تنطرق الى شرح القوة الحسية بما فيها المحسوس والاراك والحافظة والذاكرة ، ويبين محلا خاصا من الدماغ لكل من هذه القوى وهكذا اكل لدى المعلم الأول حسماً مستعيد ذلك من القول السرامية (٦) .

وإذا اردنا السير بحسب الفلاسفة اليوناني والشرقي ، نجد الثاني يسير مع الأول

(١) لاجاء ٢٦٨ (٢) علم نفس ابن كلف لاجاء ٤ بعد آراء الفلاسفة (٣) لاجاء ص ٢٥٨

(٤) منه القدس بركي ٩ بعده قصد الثاني منه حكم الكتاب ٨ في نفس الساة ٤ نفس ٥

(٥) لاجاء ص ٢٥٨ (٦) لاجاء ص ٢٦٤ - ٢٦٧

خطوه قصوره حتى بلغ الى كنان النفس العاقلة ، وهذه عنده معرفة للحسم ، يبقى بعد  
فائه ، فيركه ويعيد ادراجه الى عتده الخاصة ، وهي بهرير روحانية النفس وحلوهده ،  
الامر الذي انكره باعقاده في الصورة لا نفوم الا بالمادة

وقد استعرص الفلاسفة الشرقيون اراء ارسطو هذه عند انقراض سفسدس حتى  
هناك نهر شمس ، في الخرى من وجود ابن سنا هرن كائن ، وقد سوها سفسدس وانفس ،  
وقابلوها مع معتقداتهم اللاهوتية فاحذوا بحصها ، ويدوا النفس الاخر ، ولا سيما ما لا  
نفق والتفكير اللاهوتية الخاصة بالروحانية ، كما عمل ابن سنا سفسدس ، هذا ابن كفس  
المثوى سنة (٩٠٢) اي من ولاده ابن سنا اثنين وثمانين سنة ، جمع معارف ابن سنا  
والسريان في النفس ، وافق مع ارسطو في مصر نظرياته ، واهصه ونقص اراءه في  
النفس الاخر ، ولا سيما في ما لا نفق ، البعيدة المبيجة في النفس وكيانها وروحيتها  
وحلوهده

ولا حاجة للسفر مع ابن سنا في جميع نظرياته البسة ، لان الشيء المهم لدينا ،  
هو يسوع هذه الصريات ، وقد علما من هذه انظربات العائرة ، ان ابن سنا تمشي مع  
ارسطو جدا الى حب في جمع المراحل ، ما عدا ما ياهص الوحي ، الامر الذي ياهصه  
ابن سنا ويقصه ، ويصح الى ما يجملنا تصور انه يأخذ نظريات افلاطون والافلاطونية  
الحديثة ، الامر الذي ومن كان فيه شيء من الاحتمان ، الا ان الشح الرئيس ، حافظ على  
مبدئه انديي ، كسفسدس يؤمن بالله وبالروحانية والخلود ، وادا علمنا ان الاسلام قد جاء بكرة هذه  
الاسلام وافرها بصرحة فلا حاجة لاحدهما من مصدر اخر ، فالافلاطونية الحديثة مع ما فيها من  
الروحانية واسمو المثالي ، بعدها في امور كثيرة يخالف الدس ايضا ، لكنها اقل خطرا من  
نصريات ارسطو ، وقد نجد ابن سنا افلاطون مسماء [اللاهوتي] صقع مرات<sup>(١)</sup> كما كان يسميه  
فلاسفة السريان من قبله .

وقد استعص ابن سنا في بحث [الشعور] واولاه اهتمام عظيم ، الامر الذي  
حمل بعض الباحثين الى الاعتقاد ان ابن سنا هو اول فلسوف شرقي طرق بحث اشعور .  
ولكن نجد الفيلسوف ابن كفسا ، يورد له ما انا خاصا في كتابه ويشبهه درسا ونشر بها<sup>(٢)</sup>

[١] علم نفس لابن كفسا المجلد ١٢ ١٣

[٢] اجابة ٣٤٩ [٣] علم النفس لابن كفسا المجلد ١٦

قبل أن يبدأ نفاذ كامل وقد ألف كتابه هذا باللغة السريانية ، واحبب منه فكر كثيرة  
ودحمت إلى انجليزية بعد ٥٥ سنة من وفاته وحيدة - ولا يحرم هذا أن السيد وضع عليها مع  
وجود حملات بحث ، ولكن لا يحرم أن السيد أو فيلسوف شرقي بحث لشعور ،  
كما أنه لا يعرف أن السيد هو أول من بحث بعد عدد سنواته عشر في المؤلفات الفلسفية  
بعد الفلاسفة السريان

في هذا في أن السيد نفسه فقد سحطت الأجيال الطويلة حتى وصلته بهدنة  
التي وصلته فيها بعد في المنطقة سواء سواء ، لأن علم النفس لا يسطو رجم في القرن  
سادس إلى السريانية فهم الفيلسوف الطبيب سرجس الأسعبي<sup>١</sup> وكان سرجيس أعب  
في القرن ١٥ هـ موصوعه حق الفهم ، الأمر الذي منحه فهو التعبير الصحيح عن مرامي  
المؤلف اليوناني

ولم يوهب لفلاسفة السريان بعد الترجمة وحسب ، في علم النفس ، بل احدثوا  
بؤعون المحدثات ، بصحة في هذا العلم الخليل ، واشهر أولئك الاعلام احدثوه حديثا  
امشرو [ ٥٧٥ + ] الذي يعد مؤلفه في النفس احدث مؤلف في اللغة السريانية ، لأنه يدرس  
النفس درسا دقيقا ، والاسان باعتباره عالما صغيا ، وفي تركيب الاسان من نفس وجسد ،  
ويعد احدثوه الفيلسوف متكررا في هذا الموضوع ، لاسالم نقرا لغيره من الفلاسفة بهذا  
المعنى ، حتى اقرن التاسع عشر ، حيث اعطيا صورته المصنوعة الفيلسوف الانساني هررد  
بعد ثلاثة عشر قرنا ، وهذا المعمر شرف عظيم بوليه هذا الفيلسوف لغة السريانية خاصة  
والمفسرة الشرقية عامة ، وفي القرن السابع واول الثامن سح في العلوم الفلسفة يوح  
الاشري وصف كتابا جليلا في النفس الشرية ، لادالت نسخة الوحيدة موجودة<sup>٢</sup>  
وقد كتب العلامة ادريس اندا<sup>٣</sup> في كتابه في النفس<sup>٤</sup> وفي القرن التاسع سح المفسر  
ادريس اندا<sup>٥</sup> [ ٨٦٠ + ] قدم مؤلفا جليلا آخر في النفس ، لا رأت منه ثلاث نسخ  
قد سمع في اشهر حرائر لكب العرب والشرقية<sup>٦</sup> على أن اعظم مؤلف في علم النفس باللغة  
سريانية هو موسى<sup>٧</sup> كما [ ٩٠٣ ] في مصرم القرن الثامن ، وقد اهم السريان بهذا

[ ١ ] للؤلؤ المتور من ١٥٧ [ ٢ ] حراة - سطن عدد ٢٩٧٣ قرن ١٣ [ ٣ ] بوسطن ٢٩٢٣ والفانكل عدد ١٠  
ومن ١٤٧ حدث سنة ١٢٢٤ [ ٤ ] الفانكل عدد ٤٠ وادعراه ١١١ والطريقة الاخلاكية بمصر وفي

نوص عنه نسخ

لمؤلف النفس قد مره كثير من علمائهم ، واكثره من سحبه وقته برون الى الامانة سنة ١٨٩١م .

وقد ترجم كتب اريسطو في النفس الى العربية في هذا العهد . كما اننا نعتقد ان اداة اجملة اسرناك الذين عاشوا في القرنين الثامن والتاسع قبلو وعلقوا على هذه الكتب بالعربية ، حتى كونوا منها مجموعة صلح في علم النفس وحذب يد ولها الايدى في تعداد وغيره ، فاحد من انصار امي لم اس ساء وغيره مما من فلاسفة هذه الحقبة

وقد حفظت خلاصة المؤلفات الفقه اليونانية والسريانية في مكتب اعلامه الفيلسوف اس العربي وانا نأخذ جميعها . وقد ألف هذا بدم الخليل عدة مقالات في النفس البشرية ، منها المقالة الثامنة من كتاب مائة الاقداس ، والكتب الثامن من الموسوعة الفقهية الكبرى (زبدة الحكم) والمقالة السادسة من كتاب (الاشعة) هذا بالسريانية ولم ترس مخطوطة ام بالعربية فهذا الفيلسوف . ساه صافية في النفس انشأها بقدمه وقد شرحت .

وذا تأملت تعاليم اس العربي الفقه بحدده خلاصة الخلاصات في ما كتب في هذا العلم الخليل من مؤلفات يونانية وسريانية . واذا استند اس العربي بعض نظريات برسيب في النفس ، فاما عمل ذلك شغفه فله اريسطو والشيخ الرئيس فار واحد ، ولولا مؤلفاته لعقدنا معلومات كثيرة في هذا الباب

فكون الدروس انفسه عدد اس ساء اذن صدارة من المؤلفات اليونانية والسريانية التي سمعها بعد طويل ، احدثها عن طريق الراحمة واليهوديين الذين سمعوا بالعربية قس عصره متعددة ، ونولا صديق المقدم لكان عيا ان نفس به وبين دراسات الفلسفة في الفقه السريانية ، وان ك قد ذكرنا بعض شذو من هذه المقادير

ام دراسات اس ساء في ما ورداء 'الطبعة' فيها يكون مزيج عجيب من آراء اريسطو وفلاطون والذين ، اما الاساس من حده . فحسب يد اريسطو وقدمه يد اس ساء شجها باراء افلاطون . وكل ذلك لسقط له الذين ، من ااد احصاع لفلسفة لخدمه الذين ، وانما نظرياته اللاهوتية ، ونظرياته في عصر اس ساء شغبت هذه نظريته من العلامة ، وهي التوفيق بين الفلسفة والدين ، واحصاع الفلسفة للتحكيم الدسة لابل

بعد فلسفياً مستحباً معاصر الآراء منها هو الحسن من الخيال الذي كان موجوداً سنة ٩٩٧م. ومع أن موضوع بعض الطروعة التي عالجها ابن سينا، وألف كده في التوفيق بين  
 في علاقته والصدق، وهذا من عمله في هذا المجال. مع أن بعض هذه الفروع من  
 فلاسفة الشرق ابن سينا، مع أن اسم رأسه، فإنه هم الذين أنكروا هذه الطريقة في  
 بحث لاهوتي فسموها بعض الفلاسفة في عهد الأتراك والتمسك إلى أنفة الفرس  
 وأدخلوها مؤلفاتهم اللاهوتية، أمثال يحيى بن عدي وابن الحنبل الألف لذكر وغيرهما  
 من المؤلفين، فجاء ابن سينا بجديها وسميها مهم. ولكنه كان باحثاً فيها بجاحاً عظيم  
 وأين سينا عدي، مع بعض بني أبي في دراسات (ما وراء الطبيعة) فإنه بعد تجرؤ في  
 بعضه وتصميمه في الالهيات فوجد طريقة شائكة، وأقبل على كتاب (ما وراء  
 الطبيعة) لأرسطو طالعه وبعده رها، أرمض مره حتى (صار محفوظاً)، ولكنه كان لا يعبه  
 وشك أن الساس بحمدته على تركه حتى عثر على كتاب (اعراض كتاب ما وراء الطبيعة)  
 لأبي نصر الفارابي، وما حل بصره فيه حتى أصبحت عليه 'أعراض هذا العلم'.

ولا حاجة للتعليل على هذه الحادثة لأنها فيها بوضوح لنا أمرين هامين، الأول  
 أن ابن سينا سمى دراسته في ما وراء الطبيعة من رسطو وإن كان قد سمى من غيره،  
 والثاني أن عبارتي استنده الوحيد في فهم هذا الموضوع، والتعالي في بعض بدوره اسم  
 من مشكلاته عن أساسته، وعن العلماء الذين سبقوه وأصابوا إلى تفسيره ما استنده من  
 احتجاده الخاص، ومنه يعرفنا شوطه العلم.

ثم يمكن من سينا فلسفياً حليماً، ولكنه كان في التفكير طليماً يستمد من هذا  
 في يسوق ما يقبض ثم يتركه ويذهب إلى الآخر حتى يؤلف مجموعة كاملة من الفكر  
 راجحة بين منه على ثبات قدرته في طرح من هذه المبادئ طاماً، وهذه طريقة دفعه  
 مدح إلى سلفه ودكا، وكان ابن سينا موهوباً في كليهما.

وأذا شعرنا بطريق ابن سينا في ما وراء الطبيعة نجدنا في حيزه من  
 العامة الأول، وبعد عن الغلاف وغيره من الفلاسفة أثره في بعضه، يستهي عند عتبة الذين  
 وكاني يستحي برئيس هذا الحزم كل تلك العنق لتصلح الذين أراد أن يظروا به الروح  
 قسوت من ٣٧

(٢) من بني أمية بن الوليد من ٣ والقاضي طامه 'ألفه' من ٢٧



ولشيء الخففي الذي يمكن حمله وحواسيس إلى لعدم اللافتة في دافلاطونه  
 لخدمه ، هي شفه من رجعت 'رسلطو عنها' إلى 'نعم به' ، فإن هذه 'لرحمت' عندما  
 ترجمت ، أولا إلى السمنة وعلق عليها معلقون وشرائح من 'لرس' ، دخلتها عناصر فلسفة  
 فلاصون ، ولافتلاطية الحديثة معمره الشراخ ، أو بدون معرفهم وديت لأن السرس  
 ححو إلى هذين الفلسفين 'شعها بالروح' 'لخدمة' ، 'الش' 'رهدنه العبد' ، وهذه أديارهم  
 سلاها هذه الروح ، وكان من الطغيان أن تعدى إلى 'هسه' 'هه' وشروحها لا سطلو أو غيره  
 من الفلسفة ليواسين ، وعندما ترجمت 'الرحمت' السمنة في هـ ، 'هـ' 'لخدمة' والآيات  
 على الأحص إلى اللغة العربية ، أحضرت معاصرها الحديثة التي رسها الشرح وللمعقول  
 فاسطبه 'عرب' ، ورهم 'رأها' تظهر في 'تاجهم' العسفي ولا سيما 'الشع' 'الرئيس'  
 و 'لذلك' 'نقص' ذلك ، 'هذا' 'أراد' 'س' 'أثبات' 'وجود' 'الاله' 'أحد' 'مبدأ' 'براهيه' من 'رسلطو'  
 'لأنه' 'يرى' 'أن' 'مبدأ' 'المفارقة' 'مبدأ' 'هو' 'مفارقة' 'الهيول' 'و' 'سبدا' 'على' 'دعائم' 'قيمة' 'يورد' 'أين'  
 'سبدا' 'براهين' 'كثيرة' 'لأثبات' 'عدمه' 'بوجود' 'الاله' ، 'ويرى' 'أنه' 'لا' 'يسفي' 'لعماس' 'يرها' 'على'  
 'وجود' 'الاله' ، 'بشيء' 'من' 'مخلوقاته' ، 'بل' 'أمك' 'ما' 'هو' 'موجود' ، 'وما' 'يجوز' 'في' 'العقل' 'وجوده' ،  
 'موجدا' 'أولا' 'واجب' 'الوجود' ، 'وجوده' 'عين' 'ماهيته' .

وهناك طريقتان لأثبات واجب الوجود ، الأولى خاصة بشكلمين ، وهي الاسم  
 'الوجود' ، والثانية خاصة 'بالملاسة' ، وهي الاستدلال على 'لواجب' 'بمكان' 'الممكنات' <sup>٢</sup>  
 وأن سبدا 'بحر' 'مريفة' 'الفلسفة' 'بمروجه' 'بعضه' 'عدم' 'وجود' ، 'وجود' 'عدم' ، 'ويعود' 'إلى'  
 'الأثبات' 'أن' 'عالم' 'ممكن' 'وهو' 'بحاجة' 'إلى' 'عنه' 'بحرجه' 'إلى' 'الوجود' 'دا' 'و' 'ست' 'هذه' 'طريقة'  
 'خدمه' 'في' 'أثبات' 'واجب' 'الوجود' ) 'هذه' 'رأياها' 'عن' 'الملاسة' 'لشركين' 'مدا' 'أعرب' 'سابع' ،  
 'فان' 'يعقوب' 'أرهابي' 'الفيلسوف' 'الشرابي' 'الكبير' 'الميت' '٧٠٨' 'هـ' 'كنا' 'نعد' 'في' 'هذه'  
 'الموضوع' 'رسمه' 'بالملة' 'الأولى' ] 'وهي' 'فه' 'على' 'وجود' 'واجب' 'الوجود' 'بواسطة' 'بعية' ،  
 'و' 'لعدم' 'لعدم' 'ممكن' 'وهو' 'بحاجة' 'إلى' 'عنه' 'أول' ] 'بحرجه' 'من' 'الامكان' 'إلى' 'الوجود' ، 'و' 'بحر'  
 'من' 'العدم' 'إلى' 'الوجود' <sup>(١)</sup> 'وانشرت' 'هذه' 'طريقة' 'من' 'البرهنة' 'على' 'وجود' 'واجب' 'الوجود' ،

(١) الاشارات من ١٥٤ (٢) اجزاء ٣٤٧

(٣) اجزاء ١٤٦ (٤) القول المشهور من ٢٠٢

فأحد بها جميع الحاشين الذين جئوا بعد هذا التاريخ ، وقد وجدنا محو لا هوثة ، معربة  
 للفسوف يحيى بن عدي في هذا المصنف ، لا شك أن ابن سينا تأثر بآثار حداث الفرس  
 التي وجدها بين يديه ، وراء الطبعة ولا سيما اثبات واجب الوجود

وقد د و يحيى بن عدي طريقة [الممكن] طريقة أخرى ، ووضع في بعضها  
 كتابين ، أحدهما [كتاب حقيقة الممكن] ، وأخرى المصحح على ذلك واتسبه على فاده  
 والثاني في كتاب [الشبهة في إطلاق الممكن<sup>(١)</sup>]

وقد عصار ابن عدي هل كتب [ما وراء] الفضة لارسطو من السريانية إلى  
 العربية ذكره بن العربي في ترجمته مختصر الأول والقمطي [في مادة يحيى بن عدي] <sup>١٢</sup>  
 وادعينا طريبات ابن سابي اثبات الاله ما حطه المؤلفون الشرقيون في هذا  
 المصنف ، نصيب ثبوت من النحوت القديمة ، يستلعب جعلها أساسا للنحوت التي جاء بها  
 الفسوف ، وقد جمع الفيلسوف ابن العربي في كتاب [ساره الاندلس] خلاصة هذه  
 الطريبات ما عداهما استلطفه من فكرته البيرة التي كانت له تعود على أسس ارسطو على  
 وجه حصص وكذلك في كتابه [إرشاد الحكم في فهم الالهاب<sup>(٣)</sup>]

إذا عدا مرة أخرى إلى طريقي المتكلمين والفلاسفة في اثبات واجب الوجود ، جذا ابن  
 سينا في مدى الأمر يعنى مذهب المتكلمين ، مع أنه يعرض لهم ، ويتقدمهم ، والأظهر  
 حاور أسير على صريقة فلاسفة في نصية [الامكان] ولكنه يحط في ما كان يحشه فدان إلى  
 المتكلمين ،

ابن [واجب بوجود] عدد ابن سينا واحد واحد ، لا كثرة في ذاته ولا يصدر عنه  
 كثرة ، ولا يصف به صفات ، إلا بطريقة السلب والاحتجاب ، حشده يعارض مع وحدة  
 «سبأ»<sup>(٤)</sup> وهذا الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد ، وهو «المعين الأول» وهذا «بعض»  
 يصدر ، كثرة بطريقة التسلسل ، فمعله ثلثه يصدر عنه «بعض ثالث وهذا بدير»<sup>(٥)</sup> بحيث  
 لا يفسى «ثم يعقبه أيضا ، أنه يصدر عنه بعض يعقل فعلة بواسطة»<sup>(٦)</sup> ثم يسلم لصدور على  
 هذه الطريقة فكل «بعض» يصدر عنه ثلاثة أشياء «عقل وبعض وحسم»<sup>(٧)</sup>

(١) مختصر مادة يحيى بن عدي واثبات واجب الوجود في مقدمة كتابه بحدود الاخلاص من ١٤

(٢) مختصر القول من ٩٣ والقمطي من ٢٢٧ (٣) درجة الحكم

(٤) صفات الواجب - الفتاة من ٢٦٩ و ٢٨٣ و ٤١١ والافتارات من ١٤٤ ١٤٧

(٥) رسالة في معنى الزيادة من ٤٦

١. الأمكان لكل شيء، حسب السماء (ممكن) صادر حقيقة كسلس عن (أو حسب الوجود) وصدوره أرتي وعنه الهولي، وأنهولي امكان مجرد أرتي لجميع الموجودات<sup>١</sup> وعند الهولي يقف هيل نفعي، لانه لا يؤثر عليها وهي مدّة الكثرة في الخزنات من أين لاس ساهده الآراء<sup>٢</sup> أنها تظهر عزمه عن الاسلام في مسجده من واحد، على لأفل في ظهره القضي، لان (الآلة) فيها قدر على كل شيء، بقول لشيء. وهذا كال - كن يكون - وإذا من ساهها يصده ويحصر أعماله ويقصره على اصدا (عص) بوصفته مستجير كن شيء في الأمكان الى الوجود الفعلي، وبالتالي تحدث لكثرة في الكائنات الموحدة<sup>٣</sup>، وعدد ان اس ميا استمى آراء هذه عن فلاسفة المسيحية الاولين (دس) بشرافي المعن الاول) لدي سموه ايضاً (الكلمة) وطوقه على الكتاب المقدس (الكلمة لله حققت السموات ويروح فيه كل جنودها).

وإذا نقياً هذه أعظم من ذلك، وهي الاحياء بعد هذه الآراء مستمدة من انصام الاول<sup>٤</sup>، حده بعض فلاسفة المسيحية في المصور الاول، ثم اتبعت مع لترجمات لي ابرية فاحدها الفلاسفة الدرس كنوا فيها وعنه اسدها ان س ثوب طيعي الذي وصله عن طريق الترجمة والشروح والآن بعد هذه الآراء وما شملها من صفات الله (اسسية والابجسة) مجموعة في اللغة الرمانية وجبال اليها اصدا عتقه ثومسطينوس عن بعض كتب ارسطو في ما وراء الطبيعة وما اتجه من شروح للعص الآخر، وذلك في موسوعة اعلمه الكبرى للعلامة غرموديوس اس العربي، ففي هذا الكتاب يذكر اسس هذه نظريات ومدها الى ارسطو وقد صرح بذلك من آب كثيره<sup>٥</sup>.

وإذا نظري اس س الى صفات (واحد) (توحيد) استندهم من الصفات التي ذكرها ارسطو<sup>٦</sup> وصمى عليها ثوباً من المادى، اذسه المزمع في "وحي" مشرق مخطوط متعاضد من الاطلاوية الحديثة، وهي من محض الشرح والاعطاف الاول، ثم ينظر في الى موضوع (الصفات الاكسيسة) ويحصر كل الحسرات في أثر شيء من الصفات على (الوحدة) في واجب الوجود، الامر الذي افهمه المعترلة، واعلمه افلاسفة بعدهم.

(١) الآراء - ص ٥ (٢) اس لشيء - ص ٥ حكمه كتب القبول في الآلات النظرية وهو الذي ص  
١. الصفات - ص ٢ ص ٢ النظرية - ص ٢ الب - ص ٢ الفصل ٤ والباب ٥ الفصل ٥ النظرية ٢ وفيه  
ص ٢ النظرية ٢ - ص ٢ الفصل ٧ النظرية ٤ (٣) "تجده ص ٩ ٤

أمثال الكندي والفارابي وابن سينا .

إن نظرية الصفات ثوبها السلبى والأيجابى ، كانت معروفة من المرحلة وقبل هؤلاء .  
الفلاسفة يهدفون طويلاً ، أحد الباحثين أصلها من أرسطو ، وعدلوه ، بطريقة توافق الديانات  
المرحلة . ويجدهم ، ثوبها الحقيقى عند العلامة ابن العربي وقد حافظت على كيان [الوحدة]  
في الآلهة الحق<sup>(١)</sup> ، وبعض هذا الفيلسوف نظريه أرسطو غصاً مطبقاً<sup>(٢)</sup> وتظهر على حثه  
عناصر الأسلوب لعلمي الذي أصغاه المعلقون والفلاسفة في عصر الشرح والتعليق .

أما نظرية [العلم] في واجب الوجود فإن ابن سينا شأنه الفلاسفة أنشروا  
حالف أرسطو فيها لأن المعلم الأول كان يقول إن الآلهة يعمل الكليات فقط لأن معرفته  
بالجبريات يضر بكماله الواحدى فيما يصرح ابن سينا أن الله يعقل ذاته ويعقل الكليات  
كما يترك الجبريات ولكن يصفها الكلية<sup>(٣)</sup> وهو المعلم الذي تعلم أن الآلهة [لا يهرب من  
علمه شئ] دره لا في السموات ولا في الأرض<sup>(٤)</sup> وفي عقيدة ابن سينا أن تصريحه يتفق  
مع مقررات الدين هذه<sup>(٥)</sup> .

وإذا أردنا معرفة يسوع هذه النظرية وضع أمامنا نظرية أرسطو كأساس ثم نضيف  
إليها التعاليم الدينية المسيحية والإسلامية وما علقه الفلاسفة الشرقيون على أرسطو منذ  
القرن السادس فما بعد ولا سيما ما كتبه الفيلسوف يحيى بن عدي في [إن الله يعرف  
الكليات والجبريات والفرق بين العلمين]<sup>(٦)</sup> وبعد ذلك يهتدى إلى اليسوع الحقيقية لهذه  
نظرية وبعد خلاصة ذلك في الموسوعة الفلسفية للعلامة ابن العربي يتعرص فيها  
نظرية أرسطو ثم يأتي بالبراهين المنطقية على صحتها ثم لأراء الفلاسفة السابقين<sup>(٧)</sup>

يندرس ابن سينا [العناية بالآلهة] ومحدداتها بقوله [العناية هي كون الآول عالم  
لذاته بما عليه الوجود من نظام الخير وعلة لذاته للخير والكمال بحسب الامكان وراضياً  
به على النحو المذكور فيعقل نظام الخير على الوجه الأبلغ في الامكان]<sup>(٨)</sup> وبحسب عقيدته هو

(١) ابن العربي رحمه الله الحكيم التبريزي الباب ٣ الفصل ١ النظرية ٤ (٢) مدارق الاقداس تركب ٩ الباب ٢  
الفصل ٢ الفص ٢ برد ١ (٣) شعاع مفاتيح ٨ الفصل ٦ من ٥٨٩ (٤) قرآن كريم سورة ب الاية ٣  
(٥) انشاء مفاتيح ٦ فصل ٦ من ٩١

(٦) القسطنطين في مادة يحيى بن عدي ومقدمته كتابه «الاخلاق» من ٦

(٧) رحمه الله الحكيم التبريزي الباب ٢ الفصل ٤ النظرية ١

(٨) لسانه من ٤٦٦

قول لآلهة (ج. ١) "شيء حي لا يبدل ولا يمتدح" من خبر طبعه  
 دني وشر عرصي صدي، فكل وجود حيز وكل علم شر والآلهة صريف عاتة على  
 يد حيز، وبكنا سمح في وقوع شر طفل لاصدح حيز كثيرة وهذا مذهب لثقل لثني  
 حيز به بعض علاسه لتفرقة ومن الذين اندود وكتبوا في حيزه الآلهة من من  
 ابن سب كيرور. أشهرهم يعقوب الرهاوي<sup>(١)</sup> [٧٠٨] وهو فليس شكر بي مطريرد<sup>٢</sup>  
 [٨١٨] ويطوب شكر بي عام الفصحاء [الفرق التاسع]<sup>(٣)</sup> وهذا اسد ابن عدي<sup>٤</sup> فيه  
 حميد في حد الموضوع وكتب بحث صافى [الغاية] وجعل فيه خير ليجب في لوجود  
 وشر سد وهو بعض أحوال. أم عاتمة ثم فر ان الله يسمع في شر فليس استجلاا منجور  
 الكير<sup>٥</sup>

## ( ٤ )

و طبعيات سد من ساهي من ضمت أرسطو سدده على عرور مرسلطو  
 بالفرق بين حدة وأهوية والعلاقة سها وركب الأجسام والقوة والفعل وغير ذلك  
 من المواضع التي حيز بها أغلاسه الطلحيون صد عهد الترجمة وتعليق ولم يفسر بنا  
 شي مهم من أصله نصبي في الترجمات الـ مائة القديمة سوى بعض المصوب التي لا  
 يفي سدلا ولا يفسد لأن طبعات أرسطو ترجمت إلى العربية والعربية في عصر  
 وحد وعقب عنها لتروج أيضاً في الوقت نفسه ومحد أحوال هذه لترجمة واشروح  
 عند جمال الدين القمطي من ٢٨ - ٣١

هذا مصد عند من صد فليس من مجموعاً مع العمل أن ترجمه صد حصة صكتيرة  
 وصفت ل وسع حدة كثيرة في الشرق كانوا شهره واسعة مثال من جس الأسعي  
 الفسوف صد هو صفة م. تألف جالوس في الطب<sup>(١)</sup> كما سع غيره كدو. في

( ١ ) المؤلف لثور من ٢٠٢

( ٢ ) .. من ٣٣٠

( ٣ ) .. من ٢٣٧

( ٤ ) أسماء الآلهة عند الأهلان "لكن التاسع كد [١٠] المؤلف المتور من ٢٢٦

عبره ثلاثة - دس والسابع والثامن وبعد كتبوا عليهم السبعة ثم جاء عهد النجمه  
في العصر عباسي فمسلأب حرائق بعد ان كتبت النسخه من مبرحمه وموضوعه وطبعه اعتمد  
ان سب على هذا التراث الصالح وعلمه في طبعه فاعطانا [ كتب القديس ] وعبره من مؤلفاته  
الطليه

## ( ٥ )

في عهد شعر اريسطو عد ان سالم مضى اليه الى الان وان كان تابع للكتب  
المطبعة عد المعتمد الاول ذلك لان اهمته عليه بالنسبة الى بقية العلوم التي حدد في اشبع  
الرئيس

ان شعر اريسطو عد ان ساطور فيه الصف وحطه الركاه وقد فقد قيمته  
وصاح روعته وطبعه لا يستضع لوم اشبع الرئيس في هذه الهبات لانه ادع في كل  
المواضيع التي تناوبها عن المعلم الاول بواسطة ترجمانها وشروحها اما تقصيره في هذا  
الموضوع فلا يصح يعود اليه وان كان ان ساطور شاعرا بالمعنى الصحيح .

طما وصل شعر اريسطو [ فوطيقي ] الى ان سب عن طريق ترجمة ولكن من  
كانت هذه الترجمة صحيحة تؤدي المعاني « لفوطيقي » ذلك لا عظمه لان كما كثيرة  
ترجمت من اليونانية صاع المتجمون معظم عنات المؤلف خلهم طرق النص من اليونانية  
الى اللغة التي نلتوا اليها او لصعهم في احدي اللغتين او في كليهما ، وفي اصول ذلك العلم  
هه

وصلنا ترجمان سرنايه قديمه لفوطيقي اريسطو وعنده حرجت من علم حير  
بالعلم اليونانية والسريانية ولا شك ان الذي ترجم كتب اريسطو المطبقة برمها ترجم معها  
لفوطيقي لان المعلم الاول وضعه كعسم قائم بذاته لمعارفه المطبقة وهو من مجهود امير  
الساسرس يوم كانت النسخه من السريانية الى اليونانية في اوجها عصر الراسعبي وساورا  
سايرحت وغيرهما من كبار القلة

الا ان اسرناح حسما يظهر لم نعدوا كثير في هذا الموضوع لعدم الحاجة اليه لذلك

لا نجد في ناصبهم المصطفة شيئاً له حظوة معه مما أولوا عنايته همه لالددة هومير وس  
 فاحتمت شعراً إلى السربانة واسعد منها شديداً كثيرة أطول النكري في الفصحح في كتابه  
 (العصاه) وذكره زهاء عشر مرات وأمر - أياتاً من الإلياذة (المقولة إلى السربانية) (١)

أما الترجمة السربانية للفوطيقي فقد نقلت إلى العربية مرتين الأولى يد أي مشر  
 من والثانية يد يحيى بن عدي والراجح عندنا أن ترجمة أبي بشر هي التي وصلت إلى  
 سبب فائدة قوتها الأصلية أصعب عاراً أنها العربية وهذاها روعها الأصلية والدين أبو أصح  
 على صعب متى في أسهل بولي يحيى بن عدي معه أصلاح كثير من بقوله حسداً يحبره  
 جمال الدين القفطي وهذا واضح لذي كل متسع

أما أن سبب فاعتماده على نقل عربي، كيك من جهة وفائد صفاته الأصلية من جهة  
 ثنية جاءت أعمده في هذا الموضوع لا روح فيها ولا حياء ولا يستطيع اتحددها كآثر ذي  
 حطر عظمي كبير ولا لوم على ابن سبب فاللوم على ناقل الترجمة التي اعتمد عليها

ولدي الألسرانية قسم (المسألة) من (فوطيقي) أرسطو أورده العلامة  
 سويريوس يعقوب الرضلي في كتاب (الديالوغ) وأما أن تجد في هذا القسم روح الترجمة  
 السربانية للمسألة وهي قسم مهم من الفوطيقي (٢) فعلم أن المترجم سريبي قام بواجهه  
 حير قيم ولو أحدث الترجمة العربية لشعر أرسطو بهذه الدقة والروعة بما بها فلاست  
 أحرب ولكن هو الأسس ولدياً ترجمة كاملة من (الفوطيقي) لسريبي أوردها العلامة  
 ابن العربي في القسم الأول من موسوعته الفلسفة (ردة الحكم) (٣)

هذا ما استطعنا قوله في (بأبج المعرفه عند ابن سينا) ومن كل لديه من مراد  
 فليزده والله الموفق

(١) لفصاحة لأطول النكري بمقالة \* في الشعر النقي ١٣ : ١٤

(٢) له بالوغ المقالة ٣ - غريب بن سبب ١١ الشعر

(٣) ردة الحكم الجيد الأول المقالة ٩ كلها

# الكيمياء عند علماء الشرق

القيت في الموسم الثقافي لجمعية المعلمين في الموصل  
لسنة ١٩٥٥ - ١٩٥٦

ونشرت في مجموعة المحاضرات

ص ١٧ - ٣٥

محمدي المطران بولس وحنان



## الكيمياء عند علماء الشرق

وجد الأساس في هذا الكون الحبيب نهره ظلم الكائنات الخمدية أكثر مما نهره الكائنات الحية. بذلك وقف منطلق الهيمس برند احتراق حياته والنوع إلى سر أسرارها. فرأسه يلاحظ حزناته كما لاحظ كلياته، وحاول منهجر وجوده الوصول إلى دقائقه كما حاول التطلع إلى عظامته. وما زال كذلك حتى اكتشف حكمته وبهرته الكثير، أن كنوزاً من السعد والهدوء تحت طيات الأرض، كما تتجمع كنوز ثمة أخرى فوق الكاف السحاب، الأمور التي أدت به إلى معرفة الخالق الحكيم العظيم من خلال وتعالق قدرته فكر الأسدي «المادة» وما يصدر عنها من المحائب والمراثب ووقف بتأمل وتامل، ما هذه المادة ومن أين أنت، متى وجدت، ومن أوجدها، ولم أوجدها، وماذا يحتوي وواه دقائقها العجيبة؟

فكر الإنسان في كل هذا وراح يجري عليها تجارب واحداث كثيرة، حتى انتهى إلى أمور ثمة جداً، وتوصل إلى نتائج هائلة، افاد بها الشيء الكثير من العلم العسكري والمدني. يوجد بين يديه طريقة للعلم والعمل حول ما ساء «الهول» أو «مباداة» به يتحرج كثرها الدعينة، وتستعصي أحوالها العجبة، وتستعين بها على الحياة، وهذا ما سماه أعلام للمرة الأولى «الكيمياء» «الكيمياء» أدل له، هي معرفة عملة عملة بحوم حوى «المادة» من مستتر بواحيها وهي محيرة من لفظة Cumus أيونية ومعناها «المادة» ثم أصبحت Chemistry A hemy كما في الثعالب الحديثة. ومعها أصبح «معرفة أحوال المادة» وأصل هذا العلم يوناني شاذ كثير من العلوم ومعها امتدت إلى الشرق بالطرق التي سمرها الآن.

فل إن فكر العلماء الأولون بما في المادة من الفائدة العظمى للإنسان والطريقة لتشي أي تسخ منها هذه الفائدة راحوا يصكرون في أصلها وجودها، الأمر الذي لا تحت هبة فربه وسعدته إلى الروح البليمة الصحيحة لذلك لم يتوصفوا في نادي أمرهم في عبر أحييات الطرقة صككوها في قوالب وهمية صرفة بعدة كل البعد عن البحث

العلمي الصحيح

وحا كل العالم كله تألف من هذه العناصر المادية النجسة . راجع الطبعة نقصو .  
أصله ومدة . ولما كانوا يرون نظرياتهم على الجسد والتجميع والفرج والاستبح . كان  
لا بد لهم من الاختلاف ، لانه بطبيعة الحال . كلما اختلفت المقدمات اختلف معها النتائج  
وهكذا كان بعد نظر العلماء الى الطبقة المائية المنتشرة في الكون ولا يحصوا ان العلم به  
عمن عدم في كثير من مراحى الكون . واستجوا ان اصل الكون هو الماء . ومنهم من  
المنطلي القسوف . وهوميروس الشاعر . بما نظر افسلموس وديم حائس وغيرهما الى  
عنس الهوى في الكائنات فقالوا ان اصل الكون وماء المادة هو « الهوى » ولا حظ غيرهم  
ان الحرارة عملا هاما في المادة ففردوا ان اصلها « النار » منهم هيرقليطس وديوجانسوس .  
وقرر غيرهم ان للمادة مادي . متعددة كعدد القوى الكونية واعتلوا ان اتحاد هذه القوى  
المتصادمة نال الكون وجوده . وسبق موجودا طالما هي متألفة متحدة . وادما احدثت يوم  
فحيث يحكون ماؤه . ومنهم انكساغوروس . وديموقريطس وايغوروس وامادوقس  
وارسطو . وسائر الرواقين<sup>(١)</sup> واعتقد جميع هؤلاء العلماء ان المادة اوله ولا شأى ما في  
هذا الموضوع وان كنا نتقد جميعا ان المادة اوجدها الخلق الحكيم أداة لتكوين هذا  
العالم واستخدمها في جميع مراحته

وضع هذا علم الكيمياء بحوث قيمة شائعة من هؤلاء العلماء ولا شك ان تلك البحوث كانت أساساً لهذا العلم الجليل ، واشهر هؤلاء العلماء الأجلاء أرسطو (تيسوف في كتابه «تقسيم السماع الطبيعي والكوكب والفساد»<sup>(٢)</sup> وهورموروس في كتابه «الاستقصاء»<sup>(٣)</sup> وفلوطرخس في كتابه «الأدباء الطمعة»<sup>(٤)</sup> وهرون في كتابه «الطبعة الطبيعية»<sup>(٥)</sup> ومطودنس في كتابه «الطب الكمبائي»<sup>(٦)</sup> وحاليوس في كتابه «الاستقصاءات»<sup>(٧)</sup> «نقوى الطبيعة»<sup>(٨)</sup> ومؤلف كتاب «أسرار الطبعة»<sup>(٩)</sup> وكتاب «العالية»<sup>(١٠)</sup> و«الذغوية»<sup>(١١)</sup> من الطبقات<sup>(١٢)</sup> وغيرهم .

(١) منارة الأحماس لأبي العباس، المقالة الأولى، الطب الأول

٢ أحياء نيكبا لابر القمطر من ٢٩ ٢ و التورم: لائن القديم من ٢٥٠ ٢٥١

(٢) القصة من ٢٠٤ (٤) أسرار الحكماء ص ١٧

{ ٥ } أخبار المحكمة، ص ١٧١ { ٦ } أخبار المحكمة، ص ١١٧

(٧) أخبار المحكمة، ص ٩٠ (٨) القهرت ص ٢٥٨ (٩) القهرت ص ٢٥٨

هذا كان عند اليونان منذ القرن السادس الميلادي فما بعد. أما في الشرق فقد أتى بوزن عدم الكيمياء نسق هذا العهد بمصوّر متطاولة طرقة عنمية صحيحة ، واعظم مآذرة رأيناها في الشرق كل سبها الماشر علم الكيمياء هي عملية التحط ، فقد رأيت مصريين يحطون بهمهم إلا أن التحط وإن شاخ استعماله في مصر ، وعرف كعدم خاص امذرة المصريين القدماء ، يعتقد أن العراقي نسق مصر في هذا المصنوع ، وإن كل التفتس الاثري لم يعط فكره جلته عنه في اصراف العراقي ، وزنا سحر يون هذا ، حيث لم يذكر في العراقيين القدماء ، حطوا موناهم غير أنما جرم صحته هذا قرأنا حادثة ندرجه صريحة ذكرها العلامة المؤرخ ابن العربي عن التحط في العراق قال «في سنة ٨٨٩ ميلادية اعتنى بن علي شامي شط العرب قرب الصرة وظهرت فيه سبعة اجرام من حجر المس الاسود وفي كل منها حبة محملة ، والحث وأكفائها سالة ، تصوع منها رائحة عطريسة ، وكانت الآذان والشعاع والاباا والشعور والاحمال في هذه الحث سالة تمام ، وعبوها كالحا كحبت بالانسد ، ووجدت بينهما حبة صبي صرب حبه سبهم ، وانر الصرة واصح ، وعلى الاحراب كذبات (حبرة) (وهي المسارة) لم نستطع احد قراءتها ،»

وذا قائله هذه الحث العراقية السح بمومباوات المصريين فالبجد بين «فريقين يونانيين شمس الامر الذي يدلنا على ان المحط العراقي «على كفاً واكثر مهارة في حط احسن المحط وهذه افده من عهد انراغة لأن المؤرخ هسه يذكر ان المصريين احدثوا اللعب ولكنه عن سكل سهل شعاع ، وهذه الناحه سكتعها بنا لتفتت الاثريه عاجلا ام آجلا .

وم يكف الكيمياء في الشرقي والعراقي على الاحص بهذا ، بن اكشف الاصاع ابراهيمية ولرونح لطربه ، والمادة الاحاحه ، وهذه براها واضحة في الترسج والآش . المكتشفة ، على ان العسيفيين وهم قوم سلميون امتاروا باكتشاف اللون الارجواني ، وركوا الاصاع ، محضه الالوان ، وحسوا صناعه الزجاج ، ويرى المكتشف لأن ابوا كثره من حجر ارجواني احملي في مختلف بواحي الشرق ولا سيما العراق ولا يدل للاحاطة بموضوعنا من المرور على العاطف التاله

(١) تاريخ الدول العربية ص ١٦٤

١- انتقال الكفاء اليونانية الى الشرق العربي

كان عمر بن الخطاب رضي الله عنه قد حضر في ذلك اليوم  
 بقية بني كلاب على يد بني كلاب وكتب له "ند" من بني كلاب  
 اشربوا في لاسكسريه وهاكاه والرجل حث عليه "ند" من بني كلاب فقالوا  
 كروا عليه منسعه الى لاهيه وجمعه في ماله في جميع شرفه واولاهم من  
 اهل البيت والتمتع

[illegible]

وكان لا بد ان تضع الخريجه من هذه العلوم جميعها تحت حذاء احد بعينها  
الاعلام ولا سيما النجوم ، اعلم انني ساءمراة في اوساط عدد العلماء وقد عرفت  
من هذه اجمعه علوم كثيرة ، خصوصا اربعة فروع هي : حتى من عسى لشكري المؤيد  
ولمنا (٩٧٤م) وانعددي للاقامة ، تس للامعة في عصره وقد عرفت عنه اشد  
صبري لارستيم وانك في ارضه على اعدائهم ، كتب لاحيانهم حرره لا نجره  
وكتب في كثره الاحاء ، لا عرفت اني من هذه الخريجه اي من هذه من كتب

و هو خير مما يحرق من شعائر الملوك الطائر الغصن الأخضر عن  
استاذة يحيى بن عدي الأقف الذكر وقد حل نفسه كثره بعلومه المتضمنة من جوده  
واسمه إلى العريه. ووصح كتاب (البصائر) في الفقه بمناهجها، بمصاحفه في الفقه  
الكمشاني، والف كتاب (الانوار المحمديه) في بيانها وبيانها في نفسها وكتاب

٢٥ من جمادى الأولى ١٢٢٧ هـ الموافق ١٢ مارس ١٩٠٦ م

و بولس ، متى من يوس الذي ترجم الى العربية كتاب كثيرة ، وانتهت اليه  
 وبه المخططين في عصره ، من جملة ما نقل كتاب [الكون والفساد] لأريسطو تصغير  
 الاسكندر<sup>١</sup> واسحق ابن حنين وكان صحاح النقل من اليونانية والسريانية الى العربية  
 وقد عن الى اربعة كتاب يونانية كتبه اما من اليونانية مباشرة او من السريانية ، وكان من  
 الاطباء المبرزين ، فالف بالطلب الكيميائي في قوله ، كتاب الادوية المفردة وكتابه آخر سميه  
 [الكشف للعصف] في الطب الكيميائي وكتابه آخر في تركيب الادوية على الحروف<sup>(٢)</sup>  
 وهذا مبرحون غيرهم غدا بترجمة العلوم الطبيعية او غيرها أو اعسدها  
 للدارسين ، وبهذه الطريقة أصبحت العلوم اليونانية ومنها الكيمياء في متناول يد العرب  
 الأمر الذي كان أداة صالحة لتوهمهم في شتى الممارف ولا سيما الكيمياء

## ٢- أشهر المشتغلين بالكيمياء والمؤلفين فيها من الشرقيين العرب

١- ذا ذكرت الكيمياء العربية ، ذكر طرفة الخال عظمها العربي الخفاح ،  
 وجمها المتألق حابر من حيان الصوفي الذي عاصر الرشيد والبرامكة ، وظلّت له شهرة  
 وسعة في الكيمياء ، ترجم كثير من مؤلفاته الكيميائية الى اللغات العربية الحديثة.  
 تلمذ حذر على الأمير خالد الأموي ، وهو أول أمير عربي عني بالعلم ، ثم أخذ  
 عن غيره شت كثيرا ، وراح يتبع هذا العلم الجليل بعينه حتى سح منه سوعة مقطع النظر  
 بحسب الله العربية عنه ، ولم يكف هذا العالم اغليل توسع أصول الكيمياء ، نظرية  
 من أهم العلوم ، لأنه وضع أصولا وبوامس علمه بارعة تفصل بالذهب اتصالا وثيقا ،  
 وسطى نتائج رائقة عند تطبيقها طبعا عمليا ، وهذه ميته الفائقة التي أفردها بها عربا عن  
 سائر المؤلفين العرب في هذا الموضوع ، وحسن التقطير والبحر وكأورسات ترشيق ،  
 وروح خفة ، والحوامص القوية ويرهن ان الاجسام مرداد ثملا بالحرارة  
 وبكي بهم أهمية ابن حيان في الكيمياء بحيث ان تلقى نظره على بعض مؤلفاته  
 في هذا الباب وهي كثيرة جداً لا يمكن ان ستوعها نظرتنا الباصرة هذه ، ولكن ما لا

(١) القيرست ص ٣٦٨ (٢) القيرست ص ١١٥

يمكن حده كله لا يثبت حده وقد ذكر ابن الهيثم في قوله من معجم هذه المؤلفات وقد  
ذكر مولانا جلال الدين في معارج الملكة الكيماوية البالغة نحو مائة مؤلفات كثيرة  
من فصل اسمائها صاحب الفهرست وهي صحيفة آتت الى جابر بن حيان

وأهم ما يزيد ذلك من مؤلفات جابر ما يأتي

- ١ كتاب الأسطرلاب ثلاثة أجزاء من كتاب الجغرافيا في الهند سنة ١٨٩١
- ٢ كتاب عصر الأسطرلاب وهو ملحق بكتاب الجغرافيا وقد ذكره صاحب  
الفهرست

- ٣ كتاب برنق سره راجع من مجموعة في مكتبة لندن مرفقة ١٤٠
- ٤ كتاب الشمس وأعمالها كتاب الفقه والذهب منه نسخة في مكتبة  
الاهلية في باريس رقم ٢٦٠٦

- ٥ كتاب الأثر في معرفة حركات الشمس في المصحف الشريف من ٢٣٤١٨
- ٦ كتاب الأرض - أرض الأحياء - طبعه في سنة ١١٠٠ من مجموعة لندن ١٤٠ ومنه  
نسخة في المكتبة الاهلية في باريس في المجموعة رقم ٢٦٠٦

- ٧ نسخة في مكتبة 'سبأ' نسخة في مكتبة جامعة القاهرة
- ٨ كتاب حركات كوكب الزهرة من نسخة المكتبة الاهلية في باريس في  
المجموعة رقم ٢٦٢٥ راجع الى الأثر في معرفة حركات الشمس سنة ١٥٢٢
- ٩ نسخة في المقادير الذهبية نسخة من نسخة المكتبة الاهلية في باريس رقم ٢٦٠٦

وهذه كتب كثيرة على جابر بن حيان مكتوبة في ركره وهم كافي لأهم  
معرفة هذا العلم القديم هذه المجلدات الثلاثة، وكذلك في 'الاسناد' في بني درس  
تأريخ الكيمياء وسرها في حارث بن حبان في علم الكيمياء ما لارسطوطاليس من  
فقه في علم الخلق

- ١٠ في حارث بن حبان في نسخة 'ابن بكر محمد بن زكريا الرازي' الطبيب الدائع  
الصيت، وله مؤلفات كثيرة في الطب وذكر له ابن العربي في مختصر النول خمسة عشر

كما في علم الكيمياء (١) كما اثبت القعطي في احجار الحكماء جمع مؤلفاته (٢) وهم ما  
ور. في سلسلة مؤلفاته عدد القعطي ١ كتاب سمع الكبار ٢ كتاب في ان صاعه  
الكيمياء الى الوحيات اقرب منها الى الامتاع ٣ كتاب في ان العين المنصه منه  
منافع ٤ كتاب الفحول المطلقة

٥ كتاب في علة جذب المغناطس ٦ كتاب الاراء الطمعة ٧ كتاب  
صحة مداد معجون لا يظلم له ٨ رسالة في البحث عن الارض الطليعة هي لطيف ام  
الطير

ويعرى انه اكتشف الحامض الفوسفوري والكحول بنفط امواد النشوة او  
السكرية المخمرة ، والفوسفور والكلس

٣ — ويساونه في المراتبة الكيميائية يعقوب بن اسحق الكندي المتبحر في فروع  
الحكمة اليونانية وانعارة والهندية ، بالاصالة الى العلوم العربية ، المخصص باحكام النجوم  
وسائر العلوم الطبيعية فيلسوف العرب واحد ابناء ملوكها وقد ذكره جمال الدين  
القعطي محدثا من اربعة وثلاثين جذا حتى شاع الى يعرف ثم فطال ، كما ذكره  
ابن الدني في الفهرست واثبت هذان الكتات مؤلفاته في سائر العلوم الفلسفية وارباعية  
والطبيعية والظنية والمجدلية وغيرها مما سبق المقام ذكرها الان ، ويكتفي بذكر بعض ما  
اذهبه في علم الكيمياء والكيمياء ذلك — وفي كل من من العلوم المذكورة كتاب خاص .

انواع الجواهر الثمينة ، انواع الحماض ، في ما صنع يبعث لونا ، ما طرح على  
الحديد والسيوف حتى لا تتلثم ، كيمياء المطر ، المطر ، انواعه ، حصة لاصعة وعناصرها  
التنبه على حذوق الكيميائيين ، المرايا المحرقة ، اربعة اسئلة طليعية ، احاطل من يدهي صفة  
الذهب والفضة (٣)

٤ — ذو النون بن ابراهيم الصببي المصري ، ذكره ابن القعطي وقال في حقه  
انه من طمعة جابر بن حيان في احوال صناعة الكيمياء وتقليد علم الناطل والاشراف على  
كثير من علوم الفلسفة (٤) .

١ - عشر دواوين لابن النبهني ٢٧٥ (٣) احوال الحكماء من ١٨٧-١٨٧ (٣) احوال حكماء من ٢٤٦-٢٤٦  
(٤) ١٢٧ من ١٢٧





الاطلاع على العلم اليوناني من هذه الوجهة (١) .

واسماعيل بن عيسى بن سنان بن كل علم وهو « هذا درس في موسوعته حكيم »  
« رسالة بحكم » العلوم انطبعة دراسة موهبة ، بحث الاحكام ، الفرات ، وجرأه ، وقوته ،  
والخبركة انطبعة ، والعصر ، والعارف ، والركب والتحليل المادي ، وعمل الخرافة ،  
والبرودة في المادة ، والمعادن ، واصحابها وركبها وكل مثل اس س لا يؤمن تحوّل المعدن  
من حالة الى حالة (٢) .

هذا ما يمكن قوله الآن في أشهر المشتغلين أو المؤلفين في علم الكيمياء عند

## البحوث الكيميائية

اسم الكيميائيون العرب الى قسمين في دراسة الكيمياء ، فبعض كثير من منهم  
يحصرون بحثهم في تحويل المعادن الى ذهب ، وكانوا يريدون التوصل الى ثلاثة اهداف  
هامة في دراستهم هذه ، الاول ايجاد محال عام لكل المواد المصرية الثاني اكتشاف ما  
يدعوه حجر الفلاسفة الذي يحول المعادن الى ذهب الثالث التوصل الى مركب  
أكبر الحماة وهو دواء يشفي جميع الامراض ، هذا فيما عدا الفهم الثاني مهم  
مشكورة في دراسة المادة الكيميائية دراسة علمية صحيحة بالنسبة الى عصرهم .

دعى كثيرون من الكيميائيين العرب انهم توصلوا الى تحويل المعادن من جوهر  
الى جوهر وبالأخص الذهب ، الا ان النقاد بنوا ذلك ، وكان ابو نصر الفارابي أحد  
المتدعين ، الا انه مات فقيراً ، كان اس س كما علمنا لا يعتمد هذا الاعتماد ، ومع ذلك  
كان بإمكانه جمع ثروة طائلة وان لم يفعل

قال «حي خلعة في كشف الخطلون» ان الناس في علم الكيمياء على طريقتين ، فقال  
كثير بطلانه ، منهم الشيخ الرئيس اس س ، اطله بطلانه في كتاب اشعة ، والشح  
نفي اس س احمد بن سبه ، صب رسالة في امكارة ، وصف يعقوب الكندي نصاً سالة  
في اهله وكذلك غيرهم ، لكنهم لم يوردوا شيئاً بعد الفشل لاسماعه فضلاً عن البقية

على كل حال رسالة سبه (٣) مد الحكم الجبر ، الثاني التماس الطهي والكون ، والتفاد

وذهب حرون الى امكانه مهم الامام محمد الدين الرادي ، فانه في المباحث الشرقية عقد فصلاً في امكانه واشتدح حجم الدين برسمه ، وصف ما قل في رسالته ، ومؤيد الطبراني صف فيه كتاباً منها « حدائق الاشهادات » ، بين اثباته والرد على ابن سينا ، ولا حاجة لايراد حجج الطرئين المتخصصين حول هذه النقطة لان كلها نظرية مسببة على الافسه المنطقية ، ولا شأن لها بالعلم العلمي .

واهم المواضيع الكسائنه الصححه التي طرعوها ، كانت تدفق بالمصادر على اختلاف انواعها ، وتركتها وما الى ذلك من المعلومات الكيميائية <sup>(١)</sup> ، وهالك عشر كتب في تركيب العطور ذكرها ابن الدم لمؤلفين عرب كما انه ذكر كتاباً اخرى في ( تسموعات وعمل تصبده او هي الصلته ) ثم الجواهر والكنوز الصه

وكان للموم الطمعة والكيميائية اهميه عظمى عند العلافه العرب ولا سيما ما ترجم عن اليونانية ، حدثنا أبو ركرما يحيى بن عدي قال « ان شرح الاسكندر للسماع انطيمعي كله ولكتب اليونان رأته في تركه ابراهيم بن عبدالله النافل الصرامي » <sup>(٢)</sup> والشرحين حرصا على مئته دينار وعشرين ديناراً هبعت لاحتال بالذناير ، ثم عدت فاصت القوم مد باعوا الشرحين في جملة كتب على رجل حرساني ثلاثة الاف دينار

ولولا صيق المقام لاوردنا مثله كثيره من بعض البحوث الكيميائية لتطلع على كيميه درستهم بهذا العلم اجلل ، ولكننا بورد هنا مثلاً واحداً في كيفية تكوين المعادن كما مودح بهذه اندرانات مستندا من كتاب « علة كل العلال » ( السرياني ) من القرن العاشر وهي على عهدة مؤلفها واليكهم ذلك .

- ١ - الذهب يتكون الذهب في بنة تراية طيبة ، والهواء النقي وحيث تكون حرارة الشمس عالية ، فيصح فيها الكبريت التي تحت حاض مع الرئق النقي ، فاذا كان الكبريت اقل منه من الرئق يتكون الذهب المتكون منها ابريرا أحمر - وقد كانت حرارته قليلة يتكون دعه أحمر لينا ، « اذا امتزج به شيء من النحاس يكون هوذا صنفاً
- ٢ - انقصه يتكون الفضة في بنة تراية بهه ايضا ، والهواء الخسب ، وتكون حرارته عالية على الاولى ، أما معدن الفضة فانه يلبث كالذهب إلا انه يخبث به بالوسه

(١) القديس لابن التديم ص ٤٤١

وقته الوعي وهو أقل منه حرارة .

٣ - النحاس يكون الحس في منه حارة على سطح بحر به ، يكون الكبريت فيه أكثر صلابته وحراره ، فإذا اخرج منه الكبريت ، يستحيل أن يحس حاره ، وفي النحاس أيضا أنواع مختلفة ، بحسب الامتزاج والتمزج

٤ - القصدير ، يكون القصدير في منه رايه أكثر برودة ورطوبة من الأولى وهو من الاحام الثلثة الرخوة

٥ - النحاس يكون في منه دنته وهما ، رديء ، مخرج منه عارث ثقبه مشعه بمواد كثيرة رديئة ، فالنحاس الذي يضع ويصنع في مثل هذه الدنته الثقيلة اذا امتزج فيه الرنق تحمله إلى خاص أصبه وسمى القصص المجدومة

٦ - الحديد ان اسمه الجنية التي يكثر فيها انه ودة و لوسة وسكون لاجره المتصاعده من جوف الأرض برده ، لأنه فالكبريت الذي في مثل هذه البيئة اذا مترع يارتق يكون منه الحديد ، وفيه أنواع كثيرة أيضا ، كالحديد الصلب واللين ، والقولاد

٧ - الكهروماء المعدن الذي يسمى « الكهروء » وهو جسم مركب تارة من

الذهب والفضة وطورا من معادن أخرى تسمى مثلي ، وهي شبه معادن جسم بشري مثلا حيث تحدث العناصر في هذا الجسم الواحد ربما يحفظ كل عنصر كانه الخاص

٨ - الحجارة الكريمة وهذه أيضا شبه يكونها يكون معدن ولكن مختلف عني الفترة وحرارة والعناب المتصاعده من جوف الأرض الامبر التي تدعى صاعلا طعما وتتح هذه الاحام الثمينة وهي بوعن أن - - الحجارة الكريمة المادمة ، وهذه تقع في يكونها الطرمعة الطبيعية المذكورة ، وانحدره الكريمة الحوائية وهذه تكون في بعض الحيوانات البحرية كالمرجان وغيره

عد شيء يسير من بعض جوئهم للعبرة والذكرى

وما ذكره الآن كاف للهي عنا بعض النور في الجهد العلمة الخوفقه في فهمها سلاما الاقنوم . والله أسأل أن يوفق الجميع لما فيه خير الوض المنص

# ابن سينا

في الآداب السريرية

القيت في المهرجان الالهى للشيخ الرئيس ابن سينا

المنقذ في سداد من ٢٠ — ٢٨ آذار سنة ١٩٥٢

نشرت في مجلة «الكذب» المصرية العدد الخامس بابن سينا

واسمها الي في الكتاب التي الخلفى بالرجاء منه من ٢٦١

محمدي المطران بولس بيمناه

# ابن سينا في الاداب السريانية

## تمهيد

العلم والمعرفة ملك الشرية العالم ، فلا يحصرهما امة من الأمم ، بل تتمتع بهما كل امة الارض . وتساقلهما الاحال جلا بعد جيل تراثا مشاعا لجميع الناس ، وكذلك العلماء والفلاسفة ابياء العمل الشري ليسوا وقفا على امة من الأمم ، فلا تتمتع شमार عقولهم الامم التي اجتهدوا حسب ، بل تساؤل منهم كل الامم بحسب رعتها ، وتسترشد بهديهم على اسواء . فارسطو وافلاطون مثلا ، لسا وهما على امة اليونان التي اتهمت الحياه بهما من شركتها بهما كل امة الارض النامة . وسيكونان ملكا لكل البشر ما دام العلم راهارا والعرف مشرا في هذا العالم . ومثلهما فيلسوفنا الشرقي الكبير الشيخ ابراهيم ابن سينا فهو وان كان شرقيا وكنت حكمته وعلومه وفلسفته تارة بالعربية وطورا بالفارسية ، الا ان هذه الحكمه . وتلك الفلسفة . وهاتك العلوم لم تنق محصورة في اللغتين اثنتين كنت بهما من نفلتها اللغات الشرقية والعربية بحسب حاجة الامم الى هذه اللسان العقية لعدبة وتلافتها الامم قاصيها ودانيها اقرارا عظيمة هذا الفيلسوف واسترشادا بهديه وعلمه وفلسفته .

ولما كانت السريانية شقيقة للعربية وقد خدمتها في جميع ادوار تاريخها كانت اخرى من غيرها بهذا العالم القديم ، والفيلسوف الكبير والربانية منذ اقدم عصورها جماعة للعلوم والفلسفات من يونانية وهندية وفارسية ، واخرى بهما ان تتكون ذات صفة او ثق لاحقا العربية . فقد ارد هاز العلوم العربية ، والسريانية الى حانها بعضها تارة ، وتاخذ منها حورا . كما فعل الاحسان سواء سواء ، ولما مع ان سا واستقى الحكمه والمعرفة من اصول السريانية ويونانية عن طريق السريانية ، وصرب في ميادين العلم والفلسفة اشواط بعيدة ، وقذف الى العالم الشرقي علمه الثمر وطعمه الرائحة وافكاره الخاصة ،

كان لابد للبرانية من ان ترمعه عبء الاكار والاحلال . فتعيد من تعامله وتدرس فلسفته لما لها على ثمة من حقوق الاخوة انتمى . وهكذا اقبل فلاسفة البربان وكتبهم منذ القرن العاشر فما بعد يدرسونه ، ويهتمون افكاره ، ويأخذون بهيئته وعما كان كونهم عند صدر القرن الرابع والخمشر ترتيب العلوم ، معارفه لفلسفته في هذا الترتيب ايعز به على ذهاب منه به

والسبب في اقباله على العلوم العربية ودراسة فلاسفة العرب امثال افلاطون وبني سب وغيرهما . بعد تسليهم من الفقه اليوناني والفلسفة الاندلسية . هو ان اثرات الفهم والفهمى النبوي بوث وثي سبق عهد تنكب امرته عصورا طويته . واثرات العربي اثرات جد كثير منه عن اثرات البراني كما هو معهود لمن كل متبحر ، وما خلا ذلك يسعه ذوق البربان لثمة اثرات امان يهود بناته وحلود "عس والقيامة" واندسوة الامور التي كان يمدح المعنى في بحث فلاسفة العرب "اعرب على السواء

ويجوز ان ندراسة علامه فلاسفة البربان ما من ميا بعد وجوده ابي الان دراسة دقيقة لا تترك مطالعة بحسب كثيره من اثرات الادبي والعلمى ولا اضطرها الى حكتابة بحوث طويته وسعة . وجرمه على الحب والوفى بكمي بدرسه "ثيرة الفهمى وندمى عند مدسوس البرانيات "مكبرين ان المفهمى "الطربك الالهى (١٢٦٣ هـ) وبن لعي مده . بن المشق (١٢٢٦-١٢٨٦ هـ) ولا سيما بن ابيسوف الاحير يمثل الفهمى بدرسه والعلوم البرانية من هجم اعصار الى عصره . بدرسه مؤلفاته لمربره مدهى بدراسة فلسفاه وجرمه الى عصره . ويحضر بحثه ماسيطر الكاسه .

١ - الادب

٢ - النص

٣ - الفلسفة (المنطق ، ما وراء الطبيعة ، الاجتماع)

٤ - ابي العربي وكتاب الاشارات والاسماء

## ١- الألب

كل ابن سناء، ولسوقاً أكبره شاعر آء، عزائه العلمى ملى على الاسلوب الفصحة والافسية المطعنه، ومع ذلك فقد انح شعر آء برأ وثراً أدياً على طرفه رمزية خاصة، الا انه نجح في كل ذلك الى أدلوه العلمى المبروف، فنعره مشوب بنعائير فلسفه وثراً لملى الرمزي ملى، فمكلر فلسفه صوفه بجدها عد كثرين من المصنفة، وثناً كل هذا انغلىف نجح في شعره وثراً لملى الى الزهد والصوفه، كل لاسد من الادب اسرى ان سائر به وكثير منه أدب زهدى وشعر صوفى، ولا سدى عصوره لتأخرة استطع جعل شعر ابن سناء والرمزي ثلاث طبقات متبده، وقد اتحد ابن المعدى شاعر السرباني الدائع الفت دراسا لقصائده الكثره الجاحه الى الصوفه والزمريه شأن زميله الفيلسوف.

الطقة الأولى، هي فكرته النمبه الزمريه المعروفة، المصوبه في قصيده الشهيرة  
الغبه -

هفتك لك من المحل الأرفع ورفاهه ذات نمر وسمع  
اننى لشاعر السرباني غرة اعجاب الى هذه القصده، شابه في ذلك شبال المتصوفين الذين سمعوا بها اراءهم، وشرحها بمصهم شروحاً وافهه أو حمسوها أو ترجموها الى لغات اخرى<sup>(١)</sup> واسمد من اعجابهم هذا فكره جله من هذه القصيده فقهه الى الرساله وراى فيها كبراً من الافكار الصوفيه المسجيه، وذلك في ترجمته طريق الامنه والاحلاص، فلم يفقد شيئاً من معاني القصيده الغيبه، ولم يقص من روحه بل زاد عليه، روحه حديه بان وشاعها بدائع النعائير اشهر به سرديته فروعها دره في ساح الادب السرباني، فاداً قرأناها شعر كآن الشاعر السرباني طائر بك في جو شعري لاسم، وكان ورقه استمتع حملاً حديدأ بعد هذا حملاً الأربلى، ولم يكتب بذلك، بن اصمى عليها هه وحلاً مأسلوه الشعري الرائع الذى لا يراه الا عد العافره من الشعراء السربان، ولا نالح اذا قلنا ان الشاعر السرباني سلك هه مسلكاً شعرياً نصوي

(١) ملطه الارويه - ١٩٠٣





استنكسحون في صوامعهم ، وقد أنعم صحتها وقدمها أناسد عدة ، ترى فيها لموجود  
عزائم ، يوجد بطلق معناه في الخوض مع حصف الأوراق في أعلى انصبوب ، وعلى أحسنه  
سليم في الأمساء ، والاصاح ، فسبها . وجه طائرته الى المثل الأعلى لثري عالماً غير هذا العلم  
بملاة ابن . ويحم عليه السكون وستق من حوائه السرور ويروي علل انبائك بعد ألم  
وظماً وحرمان

ها . عند الشيخ الرئيس أناس تحرروا من ادران المادة وحققو في سماء السعادة  
فست مرسومهم لآل الحياء وأوجاعها ، وراحت تطلب الأول الاثرى لثري عده بهجها  
وسرورها ، فاد ما احدثت به تم لها كل شيء . ونسى ابن ساء هذه افة من لباس  
المنتهجين ولهم مراتبهم . وبأحد الشاعر السرياني هذه المراتب فصوعها في قوال جميلة  
وسكبها في كؤوس شعرية رقيقة وبمطبا فكرة الشيخ الرئيس بمحمة هههالة نشر ازاها  
كأب من ولتت المنتهجين وسحر لارنا في يؤسا وشعائا

ثم ينقل الشيخ الرئيس الى (المعارفين) الذين وهم في حياتهم لادسا دون غيرهم  
فكانهم وهم في حلايب من اديابهم قد موهوا وتجر دوا عنها الى عالم القدس ، وبأحد الشاعر  
اسرياني أفكار اشع الرئيس من هذه الناحية . فيقدمها لسا شعر رهق وبسبب مفر  
بقراءها فننطق بأولئك المعارفين الى عالمهم القدسي الخفيد . ثم يتدرج الفيلسوف في تعداد  
مقامات المعارفين واحداً بعد واحد . فبأني الشاعر السرياني وبصوع مها أياتاً شعرية  
بصور ل المعارف حله ملكية ظاهره مكابا اراء يطلق في سماء القداسة رويداً رويداً ، حتى  
بالأري الاكس فال صفاته الروحة السامة ثم بعدد الفيلسوف صفات المعارف ، هي  
نوراً سماءاً وقلياً ففصا بالفصيلة والقداسة . وبعد صحت جلالت الماده لتوسدي حله نور  
ابوصاه وتحتل بالشجاعة والقوة ونلج الشامل والروحه عن انسا وما الى ذلك من  
الصفات الروحية التي سالها المعارف عند بلووع بدوه القداسة والكمال . وبأني الشاعر  
السرياني يستمد هذه الأفكار ويخلع عليها حله الشعر البصية ، فيسمى المعارف لاده  
من مرمة لتقوى الى المثل الأعلى فيطلق لنفسه العنان لتتأسس في سماء الفصيلة والقداسة  
رويداً رويداً ، حتى يطلع الحق سبحانه وتعالى فحده به وتحرر من الآلهي ونؤسي وشقائها  
فال معارف صفات كثيرة من صفات الحق فيصبح ودعاً حكيماً فويأ هدتاً دعاً وسبأوي

سده الآلام المحيية ومسرانها ، فزاد في آت واحد أَيْلًا ومهججاً ودمجاً وجوياً ، فعاً وهداراً  
 وما إلى ذلك من الصعاب المتناهية ، وكان به أصبح خلقه حده فكيف لا وقد نجد  
 الخلق الاسمي ، ارفع من عالم تفتوح الآله ومسرانه ، وتعاقب عطفه شروبه وجوهره ،  
 فيكون اسراف وحاجته هذه قد تحرر من مقاييس هذا العالم ، وأند له فيما جديدة لجميع  
 الأشياء المحيية به ، كل ذلك براه عد الشاعر السرياني وهو مطلق ب في سمد السحر  
 للخلال والجمال والكمال .

وأذا أردنا رؤية أثر انشع النفس في هذا الشاعر ، فإننا نجد فكره قد تسمت  
 أنه صغرية عصب بها الشاعر السرياني جسها وحملها أساً لقصيدته لرفع التي حكما  
 معوم حولها الآن

## ٢ - النفس البشرية

انشع اسرنا علم النفس مد أود عدهم لدراسة الفلسفة اليونانية وتعتمدو  
 إلى حد كبير على مدافع الفلاسفة اليونان في الموضوع ، ومع في القرون كناسح المنسوف  
 موسى بن كهم سبع ابوص ، وأيامهم بنا كتاباً عساً في انفس البشرية عس فيه على  
 فلاسفة يونان ، فلاحه الكنه الأولي مثال عربوراس ، وسيسوس ، وأدهي فمه .  
 وغيرهم من عبادرة المسحة في القرون الأولى ونحن نعلم ان السرياني برجموا حكمة  
 اليونان إلى لغة عربية ، فداها العرب ، ومع ان سناً في هذا المنبر عسهم نساً  
 نراثاً فلسفاً عربي ولا سيما في انفس البشرية ، وعائده فف تشبهه مام أسده مع  
 عائد من كد الآله سكه في ظال عربي جديد ، واعتمد فيها أفكاراً خاصاً فمه ، الآل  
 أراء ارسطو طأهزه في كتي من نظرياته العس ما عدا ما داهس مدأ الأذنان سمدويه

وسطيع دراسة آراء أس سناً في هذا الموضوع وعلاقتها بآراء فلاسفة السرياني  
 وأثرها في تكوين فكره عظم فلبس سرياني هو العلامة أس العربي في القرن الثالث عشر  
 الميلادي ، وذلك في النقاط الآله

١ - هذه النفس بعدد ابن سينا النفس باها (كمال اور الجسم طبعي آلي<sup>(١)</sup>) وهي ايضا عنه (كمال الجسم بحر كه بالاحيار مع مدأ عي<sup>(٢)</sup>) ويعتمد ابن العربي هذا لتحديد هذه حرقيا عرفيا ، أخذاً عن ارسطو أولاً ثم تعالاً لابن سينا يقول (قال ارسطو) انها كمال اول جسم ضحي آلي دي حياء ناقوه<sup>(٣)</sup> ، ثم يؤيد روحانيها تعالاً لابن سينا في حديثه الثاني نكوبها (كمال الجسم بحر كه بالاحتيار عن مدأ عي) ويورد في ذلك قول أحد ملافة الكتيبة الاولين<sup>(٤)</sup> بعد أن شرح قول ارسطو الآله الدكر ، اذا عدنا لي ابن كيمياء بعدد وجود النفس تحديدا مشاه تحديد ارسطو من جهة وتحديد ابن سينا من جهة ثانية<sup>(٥)</sup>

٢ - اثبات وجود النفس يؤيد ابن سينا وجود النفس من الجدس والنظر معاً وذلك قوله (ارجع الى نفسك وتأمل هل اذا كنت صحيحاً<sup>(٦)</sup> ، وعلى هذه احوالك غيرها بحيث تعطل للشيء عقله صحيحه ، هل تفعل عن وجود دائم؟ ولا تثبت نفسك<sup>(٧)</sup> وهذه هي الطريقة الاولى ولمهمة عند ابن سينا ، في اثبات وجود النفس) وبعد هذا المدأ موجوداً عن ابن كيف يجاوبه<sup>(٨)</sup> ، ثم يأجده ابن العربي ماكثر وصوب فيقول (وجود النفس أمر صطري عي عن التعريف لأن حكمل من يشير الى ذاته بقوله أنا فليست اشارته الى امر عديم ، فان العدم لا إشارة اليه ، وهذا أمر معلوم عند العلماء والجهلاء ، أعني انه نفس في العالم اسان يفعل عن نفسه<sup>(٩)</sup>) ويرد في الأشعة قول ابن الشيء الذي تشير اليه عند قولك أنا ، هو «نفسك او هو (أنت) وسطيع ان تصير كل عصر من اعصائك انه ليس (أنت) بل شيء آخر غير (أنت) ولكلك لا تسطع تصور نفسك غير «هذا (الأنا) فاد التت نفسك بعض اعصائك ولب (أنت) بمعنى اعصائك<sup>(١٠)</sup> ، أنت [كأن] أيي نه هذه الاعصاء» وهذه الآراء كلها احدها ديكلوب وسكك في هذه المشهور ، «مع فنه س

أكمل من معرفة الجسد» و «أنا أكبر ادا أنا موجود»<sup>(١١)</sup>

(١) - ابن سينا ، الاعتقاد من ٢٥٨ (٢) ابن سينا مع رسائل في آفكته والصفات رسالة حدود من ٨١  
(٣) ابن سينا ، الألفاظ في المركب ٥ المركب ٢ الفصل ٤ والأشعة المتفانية كادسه ، باب الثاني  
تفصيل الاول ، شعاع الاول ، ورسالة النفس من ١٥ طبعه مطبعه الطريرد ام أم سنة ١٩٢٨  
(٤) الأشعة بعدد ، ص ١٠ ، التمام الاول (٥) ابن كيمياء علم النفس الباب ٤ ، الفصل ٢  
(٦) ابن سينا ، الآثار بمرح الطوسي ، القدره من ١٢٢٥ من ١٢١ ، الاعتقاد من ٢٨٧ ، نفس سادس  
(٧) ابن كيمياء ، نفس ٤ ، الباب ٢ ، الفصل ٢ (٨) ابن العربي رسالة عن النفس من ١٤٠٣ ، ٧  
الأشعة رسالة ٦ ، باب ٢ ، ص ١٠ (٩) Decarts Meditation metaghy siqus

٣ حدوث نفس في ١. مساحات النفس حصص من المادي، متعارفة، وذلك عند حصول الاستعداد تكفي في ٢. حيث يدرك فلاصول انسي كل نفس به موحدة من نفس خبيث، وعنده أنها تخلق مع الجسد أو عند امكانه فعلها صوره ٣. لان المسأ لا في نفس ٤. دعه من نفسه من الضور. فان [انظر الى حكمة الصانع، لذا خلق اصولاً لم خلق منها موحدة شيء، كذا في مراح نوع، وحق أحسن الامرحه عن الاعمال، لا مراح نوع من الكائنات، وحق في ٥. من لا عدال الممكن مراح الانس (نسوك) عساه (حقيقه) [يكون به هذه به هار مطلق رُبع ٦. وقد قال بهد الرأي سائر فلاسفه حدوث شيء من كذا في ٧. ان حدوث النفس مع البدن ٨. خلاف لأفلاطون وعنده من ثبوت ٩. ١٠. الى "تفسير السرياني ابن العبري" جده يعتقد نفس استعداد ان كذا، ١١. هذه الشططي مبراه ١٢. وبرهانه يشبه برهان ان سائر في ١٣. بجاء من ١٤. و"الانصارية قال ان سائر ١٥. ان النفس لاسانه حقيقه في النوع ١٦. معنى من حدوث في ١٧. فما ان يكون ميكز ١٨. الدواب او يكون ذاتاً واحدة ومحي ١٩. يكون دواب ميكز ٢٠. ان يكون دواباً واحدة على ما سائر، فبحال ان تكون هذه وحدت من البدن ٢١. وقال بر ٢٢. في ٢٣. هاته الاو ٢٤. [اما ان يكون واحدة او كثيره و لا ٢٥. على لانها من نفس بد ٢٦. كذا ٢٧. وهي واحدة، وذلك بحال ٢٨. وان تقسم انفس على شخص ٢٩. بدت بحال ٣٠. وهكذا نفسي في ٣١. هذه الشططي حتى نفس الى نسخة فعو. [قدس انفس غير قديمه ولا يتصور لها وجود في البدن ٣٢]

٤. صفت النفس لنفسه ٥. حيث عند فلاسفه القدماء صفت خاصه به لا سائر معها سائر الكائنات ٦. وهذا سمها بعائنه فلاسفه اليونان، ومفهومها لا ينفق ٧. عليهم فلاسفتنا الشرقيين بهذا الصدد لان تلك مخالفه للايمان ٨. "سأكونه"، وهذه مفعله موجب بل تؤيدها الى حد بعيد، فانفس عند ابن سينا وفيه الفلاسفه انشرفين كائن عجب لا يستطيع تعبه ما لم يعمهم صفاته وهي

(١) الاشارات جزء ١ ص ١٢٠ (٢) تجاء ص ٣

(٣) نفس ١ الباب ١ فصل ٢ (٤) تجاء ص ٣

[٥] ابن العبري ١٠ ص ١٧ ١٨ م ١٩ ص ٢٠ ٢١ ٢٢ ٢٣ ٢٤ ٢٥ ٢٦ ٢٧ ٢٨ ٢٩ ٣٠ ٣١ ٣٢ (٦) الفصل الخامس بحدوث النفس]

(١) الواحد النفس عداس سبأ والحد رعم كذره فواه . وقد عمد هند  
 الهندسوى فصلا حصا في الشبه . ونجاء سماء (الحد النفس) ١ النفس ثمانية والنفس  
 اعم منه . النفس الانسائه لا يوثق ثلاث عوسر مختلفة . من يثاق داناء واحدة هي  
 (النفس لشربه الحاطقة) . وقدر النفس واحد . والنفس تجتمعان في ذات واحدة قال (الجوهر وثلاث  
 واحد بل هو آت عند التحقيق) (٢)

وقرر (السمعة السريانية) حد النفس بعد ان تراعى قواها اسعرا صا بلائم بماسم  
 ان سبأ . فان كذا فر وحدتها وعهد فصلا حصا في كذا مبرها على طريقه منطقية  
 جعلها النفس لثانته والنفس الحواشي . والنفس الانسائه . . . . . واحد . وجامعا انقوه  
 النفسه والقوه لشهويه . . . . . لقد انقلبه في كذا واحد هو "نفس لشربه الحاطقة"  
 ويرد في الاصح معلوم ان النفس والروح والنفس كان واحد هو هذه النفس "ايضا  
 ومثله يعم من المعبري فيؤيد من هذه النفس الثلاث صا واحد هذه القوى الثلاث  
 الاحد د . وحدة هي النفس لشربه الواحد هي (٣)

(٢) سئل النفس . . . . . النفس عملا صا في البدن عداس سبأ هي رغم تعدد  
 اعراسها . وبس فواه . . . . . تحفظ المعنى الانسائه على ما هي عليه من تركيب . قال ابن  
 سبأ والنفس هي حاطقة لهذا البدن على النظام الذي سمي . فلا يسوي عليه المعريات  
 الخارجية ما دامت النفس موجودة فيه (٤) وهكذا يعمى ان سبأ في سبأ ثبوت النفس  
 على حالة واحدة رعم تغير الاعراض البدنية في الانسائه . وفيه من وجه وحجم ادمعولات  
 ولا من في رداد معقولها او معلوماها . ولا سبأ في كذا بشرى خصصه على صاحب  
 انعائه . من يريد مدرك قوه وبشاهة لصول صور عقله حديده . وقد قرر من  
 كيف هذه الامور . بحدادها . وهو سبأ لاس سبأ . أما ان المعبري فيؤيد هذه الحقائق  
 براهين منطقية كثيرة يستدعي كذا منها على فكره . فاصححه بحدادها في براهين من سبأ (٥)

١ . هذه ص ٣  
 ٢ . كذا ص ٣٦  
 ٣ . كذا ص ٣٦  
 ٤ . كذا ص ٣٦  
 ٥ . كذا ص ٣٦  
 ٦ . كذا ص ٣٦  
 ٧ . كذا ص ٣٦  
 ٨ . كذا ص ٣٦  
 ٩ . كذا ص ٣٦

ولا سيما في هذه النظرة العارضة استثناء ذلك مجرد الواحد فكيف بالاشارة اليه .

(٣) روحانية النفس للفلاسفة الاقدمين معانده متباينة في كيان النفس أو جوهرها ومعظم تحالف جميعها الروحانية . وجاء فلاسفتنا يؤيدون لها هذه الروحانية ، ويدحضون آراء أولئك الفلاسفة براهين منطقية سائغة . فيؤيد ابن كيفا روحانيتها بآراء كمال عقده لهذا الغرض ودحضه آراء الفلاسفة المتأخرين وغيرهم من اعتقدوا بعدم روحانيتها<sup>(١)</sup> وجاء ابن سينا يؤيد هذا المدأ الروحاني تأييداً كاملاً عاقداً عدة أصول مدحها الفلاسفة المتأخرين وإبصار الروحانية الكاملة في النفس الشريفة ، فهي عده قل كل شيء «جوهر بسيط وليس وجودها في الجسم كوجود الغرض في الموضوع»<sup>(٢)</sup> وهي مبعد جميع المعقولات التي يعرض عليها من العمل الفعال ، وهذا الكائن لا يسكن أن يكون إلا روحاً يستطيع استيعاب جميع هذه المعقولات أولاً وليكون صاحب تأثير العقل الفعال<sup>(٣)</sup> .

٤ - أن ابن العربي متأثر بشروح ابن سينا في هذا الصدد إلى حد كبير ، فانه يورد البراهين نفسها تقريبا لاثبات روحانية النفس . ثم يشتمها بما قرره ملائكة الحكمة المسيحية في هذه الروحانية فيسميها الجسمية والمادية وما إلى ذلك من العوائب التي حدثها علم فلاسفة المذبة الأقدمون . ويعتقد في اثبات آرائه هؤلاء كثيره ويورد براهين متراكمة عقلية ونطقية<sup>(٤)</sup> وانهم في هذا الصدد أن نعاليم ابن سينا وافقة عده موقفاً فائقاً جداً بل ربما تساوي لديه نعاليم فلاسفة اللاهوت الذين سح على مبادئهم وشرح آرائهم . ويسلخص من ذلك نتائج حقه كالتابع التي قدمها لنا ابن سينا في هذا الموضوع

حجود النفس . أبداً ابن سينا جلود النفس براهين كثيرة تنال قوة وكمالاً ، ولكنها تستحق الاعتناء<sup>(٥)</sup> وفي الفلسفة السريانية براهين مماثلها عدداً وجوه إلا أن معظمها نجد طريقاً غير الطريق الذي سلكه ابن سينا في البرهنة على جلود النفس ، هذا ابن كيفا مثلاً يؤيد ذلك<sup>(٦)</sup> وله براهينه الخاصة التي أخذ معظمها عن شبه الفلاسفة السريانيين ، ومثله ابن<sup>(٧)</sup>

(١) ابن كيفا روحانية النفس - (٢) ابن سينا المعاد «ترجمة» مقدمة الأولى «فصل ثالث» ص ٢٧٥

(٣) ابن سينا مقدمة ص ٢٢٦ - ٢٢٢

(٤) ابن سينا رسالة النفس ص ١٦ ٢ ولانته مقدمة ٦ الباب ٢ «فصل ٢» وينتهي الاقدم ص ١٢٥

(٥) خاصة بروحانية النفس (٦) ابن سينا مقدمة ص ٢٨٥-٢٨٩ وطبعات نسخة ص ٣٤٨

(٦) ابن كيفا «جلود النفس»

العربي ، وهذا لأجله سعى كثير من في حله العلوم وفلسفه وله براعه خاصة الكثرة  
 أيضاً ، كلها تدل على قوة النفس الروحية والأدبية ، ولا يجد علاقه بين براعه  
 وبراهين أبي سينا إلا في برهان واحد فقط ، نجد أثراً لبرهان ابن سينا وصحاً وهو أن  
 ابن سينا بعد إيراد براهين كثيرة يستدل على روحه النفس وبصاها من جهة تفوق بقية  
 عوالمه اهتمامه في البرهان على هذه المقدمة (١) فأحد ابن العربي مسألة النفس أساساً قوماً  
 مثله للبرهان على جلودها وقائتها بعد هاء الجسم ، وهـ ١٠ عده أعظم من إلهي ٢ ويستخرج من  
 ذلك أن العلاقه بين الفيلسوفين السمرقاني والعربي واضحة ومثابرة وأن الثاني أثري في الأول  
 تأثيراً عميقاً في هذا المصراع ، ولم يعتمد فلاسفتنا على المثابرة في إثبات هذه الطريقة ، لأن  
 الفقه المثابرة لم تقرر جلود النفس الشخصي ، بل على طسعة أقطاب في سابعاته وكذب  
 الفيلسوف وشرحه

٥ - التباس عقيدة التباس قديمة في الشرق حمداً ، ولكنها تناقض الأديان  
 السماوية ، ففلاسفة يهدمونها ويؤيدون أن الأهل لا تتناسخ ولا تنقل من جسم إلى  
 جسم آخر مطلقاً ، وقد ابن سينا هذا الزعم بأنه كان الثاني قال : « إذا عرج أن نفساً  
 تناسختها أبدان وكل بدن فانه يدان يحق نفساً تحدث له وتنفق به ، فيكون البدن  
 الواحد في نفساً معاً (٢) » وهكذا يمتص في استمرار الجوار أيضاً ، ويستخرج عدم  
 التباس بأي وجه من الوجوه ، وابن العربي يدحض هذا الزعم براهين كثيرة ، إلا أن  
 برهانه الأول ، والأعظم مستمد من برهان ابن سينا بعره الواحد - عربياً وأدب ذلك فقال  
 ( أن وجود لنفس بوجود أبنائها ، فإذا وجد بدن إنساني استحق نفس بعض عله ، وهـ  
 حل فيه نفس أخرى متناسخه ، لوحد في البدن الواحد هناك وذلك محال ، لأنه لا يشمر  
 أحده بأكثر من نفسه فادن القول بالتباس محال (٣) )

## طريقة المعرفة

جميل أرسطو المعرفة متوقفة على كمال الحس ، والعقل يعبر معقولاته عن طريق

[١] ابن سينا - شرح - مسائل في الحكمة والعلوم - رسالة أخرى الأسانيد - دكانها ص ٦٦

[٢] ابن سينا - رسالة نفس من ص ٥٧ " من التباس - ولاسه لغة ٦ - كتاب ٥ الفصل ١

[٣] ابن سينا - الرسالة ٢ - ٣ - ٤ - ٥ - ٦

[٤] ابن سينا - رسالة النفس من ص ٥٣ البرهان الأول - ولاسه الحقا ٦ - الباب ٣ الفصل ٢

نصوه المقتضيه من الأجانب وأن سائر برص سنك ما حصل ذلك. وبالمعرفة مكتسبة  
بعض المقولات من بعض أعماله وأثراته عليه. كتحقيق المفسر السرياني من العربي  
على فكره انيقوس الذي والعربي فأنه فكره أناني، وهذا من نظريته لمعرفة  
حد منه. ونحن نعلم أن ابن سينا بقوله الأساس الحركية من حيث أثره وتقدمه  
مريباً خاصاً، فجميعه رتبة أو نوع هي "الفعل الهولائي"، "الفعل للملكة" و"الفعل الحما"،  
و"الفعل المستند" و"الفعل الهولائي" يخدم الفعل للملكة "لأن جعل الفعل المستند  
تيسيراً يخدمه الفكر وهو بحدته المقصود" (١) وقد أخذ عنه ابن العربي هذا الترتيب عنه  
ولكن كلامه يختلف (٢) أن يعرف بعض أربع درجات الأولى العقل الهولائي، الثاني  
على اكتساب صورة معرفة كليها، وهو فعل الاطفال، الثالثة "الفعل للملكة" الصادر عن  
أدرك المعرفة الأولى، وهو كالتكلم من الحمار، وهو فعل البعوض، الثالثة  
الفعل الصادر عن أدرك المعارف الثابتة والمكتسبة كالقفل والمعدلات والرابعة  
الفعل المستند "المكتسب" وهو انقاد على إراد جميع المعارف الضرورية والثابتة،  
ويعرف دائماً به معرفة هذه هي درجته التكميل والنشأ بالله (٣) ولو أردنا استقصاء  
معارف ابن سينا بنفسه ومقارنته بمعارف ابن العربي لم نجد أن الفيلسوف السرياني  
يستمد من رتبة انيقوس العربي أو أكثر من جددها عند عنه اطلاعنا السرياني من  
عندهم نعم العقل الشرية أن من ابن العربي الأمر الذي يدل على عظم تأثير هذا  
الفيلسوف بالتراث الفكري عند السريانيين

## نظرية السعادة

كان ابن سينا من التلاميذ المتفكرين ومن أعظمه أن الحياة سعادة عقله كاملة لا  
يصورها. لا من تدقيق عيوبها واعتناء بحرارته وحدها الأساس هي في التكميل والمعرفة.

(١) أيام سنا الحياة من ٣٧٤ رسالة الحدود

(٢) بين العربي الأشبه الفسلفة ٦ الباب ٤ الفصل ١



وهو جمع من اثنين يتجهان في هذه المسألة. فثمة شبهة ألا تكون روح مسؤولة عن  
 سقوط ملك<sup>(١)</sup> من أجل أنه قد تمسك بالذات في قومه. فالحمد والحظ أنه وجدته مسؤولة  
 ومعرفة<sup>(٢)</sup> بالذات. فلو لم يكن كذلك لكانت هذه المسألة منسجمة مع ما سبق. فلو لم  
 يكون له روح من نفسه لكانت هذه المسألة منسجمة مع ما سبق. فلو لم  
 اللذات عنده إلى غاية وحيدة. بل بذلك قوله (لا يجب أن يتوهم العقل أن كل لذة  
 فهي لذة حسية) ومعنى ذلك أن الأمر لا أن العقل قد كسبه شيء من هؤلاء  
 بل من جهة واحدة ومن هذه اللذة هي اللذة التي تكملها

وهذا أحد من تعدي هذه نظرية فصعها نظرياً كأملاً. وقرر أن لذة الإنسان  
 لدول عبق لذة خالص. ولا يكون هذه اللذة إلا الكمال والمعرفة. ومن هذه اللذة  
 ينشأ عدد اللذة. فالإنسان يولد في عالم من الألفاظ والافعال. فهو لا يولد غير لذة  
 الخواص بجسمه به. فلو لم يكن كذلك لكانت هذه المسألة منسجمة مع ما سبق. فلو لم  
 كماله من لذة له. فلو لم يكن كذلك لكانت هذه المسألة منسجمة مع ما سبق. فلو لم  
 لأخرى<sup>(٣)</sup>.

هذه هي هذه عند الفيلسوف اليوناني. ومن عظم على هذه عند من قبل لا  
 مرها في ذلك. فلو لم يكن كذلك لكانت هذه المسألة منسجمة مع ما سبق. فلو لم  
 في كماله في كماله<sup>(٤)</sup>. فلو لم يكن كذلك لكانت هذه المسألة منسجمة مع ما سبق. فلو لم  
 أن لم يكن له متباد أو مدح. فلو لم يكن كذلك لكانت هذه المسألة منسجمة مع ما سبق. فلو لم  
 فهكذا يخرج العقل من أي الحس الظاهر. فلو لم يكن كذلك لكانت هذه المسألة منسجمة مع ما سبق. فلو لم  
 بعينه. فلو لم يكن كذلك لكانت هذه المسألة منسجمة مع ما سبق. فلو لم  
 ليس كماله في هذه. فلو لم يكن كذلك لكانت هذه المسألة منسجمة مع ما سبق. فلو لم  
 قرر أي شيء ذلك<sup>(٥)</sup>.

ولا بد من هذه اللذة التي تظهر في عيونهم من هذه هذه حصة. فلو

- (١) ابن سينا التكملة ص ٤٧٩
- (٢) ابن الهيثم في حكمة الله ص ١٤ ص ٥٢ من طبعه فانه سجد الطرقة عاد اغناطيس اوان
- (٣) ابن سينا التكملة ص ٤٢
- (٤) ابن الهيثم في حكمة الله ص ١٤ ص ٥٢
- (٥) ابن سينا التكملة ص ٤٤

مستوعو. في حكام، فلا يستطيعون إدراك شيء من هذه الله، فبما عرره من سبباً  
ومنه ضرر من العبي يعمله (إن التعاقب في بحر الشهوات - فمقدور أدرك لشهوات  
انعقطة والعدايات العقلية، لكونهم هط لم يدقوها ولم يجربوها بأنفسهم أبداً ويشق عليهم  
الاقتناع والتصديق بها (٢) .

ومعرفة - معرفة الله - هي الأساس الأول لهذه الله عند ابن سينا (٣) ، ومثله  
في ابن العربي - فمعرفة الله أساس كل لذة روحية وعمله قال (كما أن لكل قوة من  
الجسمانية المدركة في الأساس لذة خاصة - كالشم والذوق، والسمع، والشم، كذلك  
مفعلة خاصة بذكر المعاملات - وبما أن في جميع المعاملات لا يوجد أعجب وأعظم  
وأكبر وأجمل، من رب المخلوقات - فإن الله الناتجة عن معرفته يعوق كل لذة (٤) .

## نظرية الخير والشر

مقد ابن سينا « أن الخير مبني بالذات والشر مبني بالعرض ولكن مصدر »  
وأسس من الحكمة الأنبياء أن ترك الخيرات العائقة الدائمة والأكثرية، لأجل ضرر في  
أمر شخصه غير - حادثة (٥) . ومعنى ذلك أن الخير طبعي وعلم، وأما شر فمبني بالخير  
وحادث، وقد قال هذه الفكرة معظم فلاسفة السريان « على الأخص ابن العربي فإنه قال  
أن « شر ليس أمراً وجودياً، لكنه عدم الخير فقط، فالوجود مطلق هو خير، ما لم يؤد إلى  
عدم مثل هلاك شخص ما أو إضرار مراحه أو إخلال بركبه، وبما كان عدم ليس  
من الأمور - بوجوده - فلا يصدر عن فاعل بالتحقق، ولكن ربما يكون صادر عن بعض »  
أي أن يقول «الخير أد، غائب للشر في ذرات أصالم الموجود لأن هذه مه أم من اشترور  
مطلقاً، مثل سائر لكائنات سماوية ومن الكائنات ما يكون فيها الخير غالباً للشر كالكتاب  
لنصريه وبما كان دفع الخير، ولكن لا أجل ما يلحقه من الشر القليل، أس من حوص

(٢) ابن سينا - كتاب - ص ١ (٣) ابن العربي - حكمة ابن سينا - ص ١ - ص ٥٤

(٤) ابن سينا - الاختلافات ص ١٦٦ (٥) ابن العربي - شفاة القلب ٢ فصل ٦ ص ٥٧ و ٥٨ - من طبع دير

الزعران (٥) ابن سينا - النفاذ ص ١٢٧ طبع طبرستان ١٣٠٣ هـ

المهم . وحب ان يوجد في العالم المصري شرور طفلة (١١) »

وبرى عدد من سنا ظاهره سادر الى ذهن كل انسان في موضوع الخبز والشر وهي مادة اسؤال « فلم لم يمنع امر « عن العالم » اصلاً حتى كان يكون كله خيراً ؟ » فحسب عنها الشرح الرئيس جواباً مقبولاً (١٢) ويوضح الاساس على هذا اسؤال يقوله « او كان امر الله تعالى كأمرك وصوابه كصوابك ، وجملته كجملتك ، وحيثه كحيثك . لما خلقنا لاشغال أعسل الأناب أحسن الرأى لا يمدوه العشب ؟ » ومعنى ذلك انه يبين ان الاستحسان كى الاشياء . فمدحه اذ مذهب تعاؤل لا تناؤم

وإذا انعدا الى فلبها من المعري . فراء بعيد هذا السؤال الى اذهابنا . ويجب عنه نفس جواب اشع الرئيس قرياً (١٣) ثم يوضح الاساس على قوله (لماذا لم نحن الخليفة من هذا النوع الفصل من الشر ايضا أنعل الماري غير كفو لذلك ؟) بقول (ان هذا السؤال ضعيف جداً فلا يستحق جواباً لانه في صممه أي في فوته كقول من يقول لماذا لم يحكى المربح مرشحاً ، او النار ناراً ، او الماء ماء ، (١٤) وهكذا ترى أثر من سنا في الفلسفة السريانية هذه التي يتزعما ابن العربي .

## الطبيعات

سبح ان سببا في الطبعات على موال أرسطو . وحاء ابن المعري بسبح على المتون منه ومع اعتراف الفيلسوف السرياني بمعزبه الشرح الرئيس يجعل المعلم الاول جللاً عظمة صممه دائماً (استداه) وبعد آراءه في كتب الطبيعات التي ألفها ابن المعري في امر من الاول بين جميع الآراء التي ساهها هذا الفيلسوف ويؤيدها . ونحن اذا درسنا هذا أثر من سنا في طبعات ابن المعري انما نجد الى ذهنا ما أحده هذان الفيلسوفان من فيلسوف الاعرق الكبير . ولكنا نضرب صفحا عن المعلم الاول في عجائبا هذه . ونعود الى عيشنا

(١) ابن العربي حديث حكاه دار ١ و ١٨ ص ١٨  
(٢) ابن العربي حديث حكاه دار ١ و ١٨ ص ١٨  
(٣) ابن العربي حديث حكاه دار ١ و ١٨ ص ١٨  
(٤) ابن العربي حديث حكاه دار ١ و ١٨ ص ١٨  
(٥) ابن العربي حديث حكاه دار ١ و ١٨ ص ١٨





يوجد مطابقه ١ معونه بعده المذبي ، فكلهما يرد ان علم الماده والصوره والعمل الاول  
في اتحدهما هو (الاول) او (الحقل الاول) الكلي القدره الامر الذي يدهن على (١)  
المسوق السرياني اعجب برأي رمله الفيلسوف العربي . وجاء نسخ على موافقه ولكن  
بحيوط عبر حيوطه

## القوة والفعل

ينح الماده والصورة القوة والفعل . وهذه النظرية ايضا استمدتها من سيب من  
المعلم الاول . وعده ان كل كائن - ما عدا الاول الازلي - كل في القوة ثم انتقل الى الفعل  
بواسطة حركة حارجية . ولذلك جاء يشرح المحرك والمحرك ، و انواع الحركات الجسميه  
وعنها الفاصيه أو عنها الاولى (١) وجاءه ان العربي في ذلك صحتا عن الحركة وصدورها  
الاول من المدع الازلي (٢) وسفها بشرح القوة والفعل ، كما شرحه ابن سيب (٣)

## ذكر ابن سينا في فلسفه ابن العربي

كما الى الابد منكم عن تأثير ابن سينا في الادب السرياني ، والفلسفه السريانيه ، ويعهد  
هنا في انفسه أفكاره وآرائه المتعلقة في هذه الاداب ، دون ان يجد له ذكراً صريحاً  
بين مخطوطيه ، وتتمثل الابد الى فلسفه ابن العربي حيث بعده يورد ذكر ابن سينا صريحاً  
فيأحد تاراه بأرائه ، وبعد بعضها طورا ، الامر الذي يدل على ان ابن العربي اعتبر ابن سينا  
كفيه نفلاسه الكبار وافر بماله وما علمه ، ويوجد ذلك مشرئ في الطبقات وعلم الحواش  
وم وراءه انطباعه واساسه والاجتماع في فلسفه ابن العربي

(١) ابن سينا الجزء ١٦٩ و ١٧

(٢) ابن العربي رحمه الحكم الباب ٢ الفصل ٢ النظرية ٢ و ٣

(٣) ابن العربي فيه أيضاً الباب ٣ الفصل ١ النظرية ١

(١) في الطبيعيات يتكلم ابن العربي في كتاب «المادّة» وهو الكتاب الرابع من الطبيعيات في موسوعة الفلاسفة الكبرى (ردّة الحكم) يشرح في الباب الرابع والعشرون الثاني من هذا الكتاب آراء الفلاسفة الأهلين في ضميم الكرة الأرضية إلى خمسة أقسام بعد أن ينهي كلامه في هذه الأقسام وشرحها ، يقول : «إن الشيخ الرئيس يعتقد صدق هؤلاء الفلاسفة استنبطه ، ويرى أن في حط الاستواء تتمازج الحرارة والبرودة أكثر من كل لأقاليم ويؤيد رأيه هذا بأربعة ردود» ويذكر ابن العربي هذه الردود نقلاً عن ابن سينا واحداً بعد الآخر ، ثم يعقد فصلاً خاصاً في عبود ردود ابن سينا الأمر الذي يس على ابن ابن العربي مبنى آراء أولئك الفلاسفة ويدافع عنها ، وكما هو إيراد ردود ابن سينا وكلام ابن العربي عنها ولكن اكتفينا بذكرها خوفاً من التطويل ومن شاء فليراجعها في محنها . ثم يتكلم الفيلسوف الرياني في الكتاب الخامس من الطبيعيات ، وفي الباب والفصل الثاني منه ، عن نهالة حول القمر أو الشمس ويذكر في النظرية أربعة من هذا الفصل ، عندما تلد الحب متعاونة في الجو يمكن أن تكون حول القمر أو الشمس أكثر من حالة واحدة ، ويذكر كذلك طريقة علمية ، ثم يورد رأي بعض العلماء أنه يمكن أن تكون سبع حالات فوق بعضها بعض ، ويقول ابن الشيخ الرئيس روى اسمه شاهد في همدان ثمانية حالات (٢) ويظهر أنه يأخذ بكلامه

ثم ينتقل إلى شرح قوس فزح ويذكر آراء العلماء في ذلك يأخذ بعضها ويعدد اقية ، وعندما يصل إلى رأي ابن سفيان الموضوع يفتريه أكثر من رأي العلماء الآخرين ويأخذ به (٣)

(٢) في علم الحيوان ثم يتكلم في كتاب الحيوان وهو الكتاب السابع من الطبيعيات ويذكر في الفصل الثالث من الباب الخامس من الموالبات الحيوانية والشرية ويورد كمرتب طبعه قولاً لا يسيأ أنه سمع من مصدر ثقة أن أمّاً ولدت بعد حملها بأربع سواب ولداً حياً وقد ست أساه ، ولم يذكر الفيلسوف رأيه في هذه القصة من هي ممكنة وغير ذلك ١

(١) ردّة حكم كتاب هذه الباب ٤ الفصل ٣ ، ٣

٢ ردّة حكم كتاب الفقه الحنفية الباب ٢ الفصل ٢

(٣) ردّة حكم الفصل ٣ نظرية ٧

(٤) ردّة الحكم كتاب الحيوان الباب ٥ الفصل ٣ النظرية ٢

(٣) في هـ واء القطعة وسكلم في كعب القطعة الأولى - وهو نعم كثر من  
 علومه - وراه لطيفه عن الجسم والعلم وشرح في الفصل الثاني من القسم وسور  
 آراء الفلاسفة فيه ثم يورد رأياً لا يسا وهو قوله «أن العلم السط لا يحظر على فكر  
 ولا يعرف» ولكن العلم المقهور مانوحو هو وحده يعرف كقولك ما ليس اسماً  
 ليس ثوباً ولكن من العلم لا نسلم بهذا الرأي، يقول «لو لم يحظر العلم السط على  
 فكر كيف حظر على فكر الشيخ الرئيس (١)»

وسكلم في الفصل الثاني من الباب السادس من حسن الكتاب عن «المرئيات»  
 وعندما يشرح لأهل أن يرد أن لا يسب وهو قوله «أن الألوان تلتشى في الظلام ويرون  
 عن جسم مضي بعمقها وعندما تشرق انور عليها يورء الله من جديد» ولكن ابن العربي  
 لا يرضى بذلك ويؤيد وجود الألوان في الأجسام في الظلام مثل وجودها في انور وقول  
 «ي أجمع أن اصبر كلام شيخ وهو الفصل الأفاضل» (٢)

وفي حسن العربي شبه منكمه عن «المسموعات» وشرح كيفية وصول الصوت إلى  
 بعثه لعيني من الأذن بواسطة الموجات الهوائية، ويؤيد أن الصوت لا يمكن وصوله إلى  
 الأذن إلا بواسطة هذه الموجات، فإذا انعدم الهواء لا يمكن للصوت أن يصل إلى الأذن  
 مطلقاً، وإن كان مصدره قريب منها، وهذا يورد نظرية لا يسب وهي قوله «أن الصوت  
 يصل إلى الأذن حتى دون التماسات الهوائية» ولكن ابن العربي لا يرضى بذلك (٣)

١ - الخشب اسمه تنكلم في الكتاب نفسه وفي الباب السادس والعشرون  
 لمدس عن الآلام وشرح الآلام النفسية ومشاركة النفس بالله الخمد ويورد بخره  
 لارسطو في هذا الموضوع ويأخذ به دفاعاً عنه ثم يورده (٤)

٥ - لافحص والاجتماع تنكلم ابن العربي في الكتاب الثاني لتفسيه بعينه  
 ويورد بخرات اقتصادية واجتماعية هامة، وقد اعتمد في ذلك على مصدرين مهمين الأول  
 آراء فلاسفة على خلاف طبعهم والثاني آراء الخاصة التي استعاض من تفكيره واحترمه

[٢] منه حكم نفسه كذا في الباب الثاني الفصل ٢ النظرية ٢

[٣] رده حكم نفسه كذا في الباب ٦ الفصل ٢ النظرية ٧

[٣] منه باب الفصل ٢ النظرية ٢

[٤] رده الحكم كتاب القطعة الأولى الفصل ٢ النظرية ٤



أخصاص، وعدم سهي بحث النظريات الاقتصادية يقول «إن أسنادنا (أرسطو) بحث موضوع الاقتصاد بكلمات معرقة ها وهناك في مؤلفاته، ويجدها في إحدى عشرة مقالة، ووجدنا للفيلسوف (بوسون) مقالة مختصرة فيه، كما أننا وجدنا مقالة عميقة في هذا الموضوع أنفها أفضل أقصّل الفلاسفة المتأخرين الشيخ الرئيس ابن سينا. وقد أجدنا في بحث هذا كن مارات لنا من آراء هؤلاء الفلاسفة (١)»

## ابن العربي يترجم إلى السريانية كتاب الاشارات والتبنيات لابن سينا

١ - كتاب «الاشارات والتبنيات» لابن سينا هو أحسن كتبه لحكمة، واعتبره الأقدمون كنزاً للعلم والادراس، واحد شهره واسعة منذ صدره من قلم هذا الفيلسوف الكبير، وترجم إلى الفارسية منذ عهد بعيد، وتجد هذه الترجمة مخطوطة في المتحف البريطاني، كما شرحه كثيرون من الفلاسفة العرب شرحاً وافياً أشهرهم ابن كيون المنوي سنة ٦٧٦ هـ، وتجد هذه الترجمة في المكتب الهندي، كما شرحه اليبسوفان بهير الدين الطوسي، والأعلام صحر الدين الرازي، ونشر شرحهما هذا سنة ١٢٢٥ هـ.

ولما جاء ابن العربي في القرن الثالث عشر الميلادي، واكب على كتب الفلسفة بدرسه، وسحرج منها ما راق له من العلوم والمعارف من سريانية ويونانية وعربية، أعجب من سيب «بعض» عظيماً ووصفه في مصنف أعظم الفلاسفة «واحد من غرائب كثيرة في مؤلفاته الفسفة الكثيرة» كما رأنا، ولم يكف بذلك بل أحد كتابه «الاشارات والتبنيات» في المنطق والحكمة، وترجم إلى السريانية إجابة لطلب الرمان شمعون رئيس اطا، هولانكو ويعول في ذلك «أب ترجماء» إلى السريانية إجابة لطلب شمس شمس الساطع، وحكوك دمات اللامع «سيد الأستاذ شمعون ملك أضاء ملك ملوك المسكونة ابن المرحوم الرمان يشوع هيس قلعه الروم» وأهم ما يجب قوله هنا هو أن ابن العربي أطلع في ترجمته، «أخرجه» حقة فلسفة فادرة في الله السريانية

(١). «به الحكمة» نسخة الفسفة «كل الاقتصاد» الباب ٦ «فصل» ١ «انظر» ٢

هذا أهم ما أودعنا قوله في كتاب آخر سماه في الأدب السريانية وهو عجم من قصص  
 وسمرود إن شاء الله كتاباً خاصاً في هذا المصنف يستوفى كل شيء الشرح الرئيس في أدينا  
 وفسفنا السريانية ، ونأتي على مقالات كثيرة بين آراءه وآراء الفلاسفة السريان ، وبمبداها  
 إلى مصادرها الأولى ، وقد مر ما هنا على عجم عنه في كتاب في هذه المسألة من الأدب  
 شرفية



# نظرية المعرفة

للفيلسوف مار غريغوريوس ابن العري

« نشرت في مجلة المشرق — السنة الأولى »

( من عدد 11 — 10 )



## نظرية المعرفة - لامين العبري

### تمهيد

هي نائدة «المعرفة» منذ نبوءة اظفار ، فاستعجب صوتها ، وهلم بها وهو لا يزال  
في العقد الاول من عمره ، ولم سه العقد الثاني ، من حديثه المظنه بانور ، واعطاه بالعلم ،  
حتى كان صده كبراً عظيماً لجميع العلوم والمعارف

«مدد امد ظنوس اريد تحليل بعض عناصر من فلسفته الواسعة كالموجح للفلسفه  
اسريديه ، غير اني لم اتوقف الى هذه الفترة حيث استعدي الخط لمباحثه في بعض ابيات  
سريديه عنده قلنها فيه مدد المتش فشمرب كأن دوحه الطاهره ترفرف فوق اسي بادن  
في بادوب من قدسيته لاعترف من بحر حركتها الواحده اني لم تتركها الا لثني من  
«مفصولين» المحيي ، الذين يوصوب على القول وان كان في اعقب عبق الحار ، ولا  
تهمهم الامواج ، ولا شي عرائنهم لجح الموت والهلاك

في هذه البريه الوحده انف امام قدسيك يا اسدي العظيم كسب صغير ، اظهر  
سك بعبي امسين لاري شراع الذور القدسي يتدفق من شفتيك الطاهرتي «افتح لي  
كنور حكمتك لاحده منها بعض الذور العزوي واقدمو لي امني اذن «مخرون الك ، كن  
صريح ومبا ، «اسمح لي ان ادخول الى حديقك لاقطب بعض ثمرهه و صعب هديه عليه  
على صدر قبه قومي ، بل اسفر منها الاكليل لحد انقائه ، واصعبه جوي رؤسهم ولكن  
هن عمن بافلسوفي الحبيب ، بعضهم سيقتول تلك الذور حيث لا ينبغي هل تدري ان  
آخري منهم سوف ينظرون الى تلك الاكائير كما ينظر الطفل الى صبح في قرص شمس  
في حده ، وقد يسمو «بهم على عوهم ولكن ليعر — انا وانت وحدنا — لان  
كنج من «مهم» سرون اجدون افرافا منسب بين افراف الم ناص كما يصاب شمع  
الثور بين اسام الصباح سرون كن ذلك ، وندخلون ، وبشرون بحرلات كثيره  
تسبهم ايام الضما والنداب ، «سقطون الحور ، فطعون منها الاكليل لاولادهم ، وحللا  
عقاة معطرة ، باصحة طاهره ، لاجسادهم

لن اسكت الآن عن مؤلفه الفلسفه ، وعددها ، ومواضعها ، لان ذلك قد طرقة

هي كثر ، وثلاثا إلى على أساس وضعه عبري ، إذ أن الكلام عن عصر أو صبح الفلسفة التي دمجها برعه بعد ، واجتاحت فرصته المحصنة ، بأسلوب جديد ، هو أسلوب كحلبي انفسعي ، وأدرس ، والمفاته الأمور التي لم طرفها على كتب من كتاب ، بل لم تعود أن تعمل مثل هذه الدراسات لعافرها وفلاسفها ، الأمر الذي سببا له أن الشعوب كرهه قالي يا بني امي !! ها جنة الروح !! ها جدول الحياة !!

## البحث (١)

يميز فيسوف ، المعرفة الركن الأساسي الأول الذي سى عليه جميع الأمور ، بحيث يجعل البحث فيها مقدما على جميع البحوث اللاهوتية المستندة على الفلسفة في موسوعته لكبيرة المعرفة ، «مسيرة الإنسان» وما سمعه بعدا حديثا حث على المعرفة ، مؤيد ، فهو بحاجة لمطعمه أربعة ، مشا كل ذلك بأفوال الكتاب المقدس ، وكأى بهذا لفاسوف لا يريد إطلاق العقل وجيدا في بدء البحث والتفسير ، ولكن لا يعرب عن بآنا أن طريقته هذه هي لاهوتية صرفة .

المعرفة عند فيسوف كمال العمل ، طولاهما لما كان العقل عقلا حقيقيا لأن «معين الحقيقي يجب أن «يعرف» فكما أنه ، قد لا يمكن أن يكون إلا بالمعرفة ، وليس ذلك فقط ، بل المعرفة لا تعقب إلا «أناها لاهيا» «كمال» والكمال الحقيقي لا يطلب شأ غير ذاته لأن في هذه الذات لذته وحقيقته لذلك سمح فيسوف الكبير بقول «المعرفة هي حكم ، النفس ، والكمال بطلب ذاته ، فالمعرفة إذن بطلب ذاتها » .

هذه هي انتمه الأولى من اشوددة المعرفة التي بدعها ابن العربي عن مشقة التفكير وهو ولا شك يحسن هذه التره منه للعقل إلى أمور كثيرة أهمها أن هذا العمل لا يكون كاملا إلا بوسطه المعرفة ، وهذا يرجع بعارى حرج من الجهل والمعرفة من جهة ، وبين القصص والكمال من جهة ، فاما أن عمل إلى المعرفة فإلى الكمال ، وما أن بناء في اعلام الجهل فيشع في النقص والحاجة

(١) حديثا في محتاجا على كتاب «مسيرة الإنسان» الثرماني الركن الأول

وإن أعني فلسوف مغاير ، حب المعرفة ويرى فيها سعادته لا لسان وكماله  
 وسعها أجهل ويرى فيه شغله لا لسان وحصه ، ولا يرى الحياة حظه حقيقه الا ، لكمال .  
 ولا يكون حد الكمال الا بالمعرفة . فالمعرفة هي ناعته الكمال ، وسوع السعادة ، وحرر  
 الحقة الحقيقه

وهذا لأني طعاً هو صد أي اتعلاسه المنشاتمين الذين يروون المعرفة و يعلم شغله  
 ، كل الشغله ، ويرون في الحمول والجهل السعاده وكل السعاده حتى أنهم يقولون : «أدات  
 اسعاد الناس فلا يعلمهم» ، وما ذاك الا لأنهم يروون العلم يسوع الشغله ، «العلم والسعاده» ،  
 غير ان جميعاً يحدرون بهذا العلم الشغله كما يقول أحد فلاسفه المتأخرين

ويؤيد فسوفها قوله : «إن الكمال لا يطلب الا ذاته» ، ولا يسمع الا ذاته ، كي  
 يجمع هذا الكمال جذباً بالاضاع ، يقول : «والله هل على ان اكمال يطلب ذاته هو هذا»  
 لو لم يكن حتماً بذاته ، لو حب ان يطلب انفس ذاته — والعص هو صد الكمال — ولما  
 كان انفس — الذي هو اسما أحد الاجزاء — مقلصاً ذاته ، لزم ان يكون الكمال  
 وحده طالماً لذاته .

وهذا ان يؤيد بهذا القياس كون الكمال محلاً وطالماً لذاته ، ونقص شر ووالأ  
 على ذاته . مرجع فعل العقل حريصاً على بقاء المعرفة بآرائه ، فمعتز لها ، شوقه  
 الخاص بقول : «كل عقل راجع ادب يجب ان يثاق الى المعرفة لانها وحده كمال»  
 هذا بين العقل والمعرفة ، ان الكمال يصح فلسوفها مثله فابعد بين عدلا  
 حصصاً سداً الا ، لكمال ، والكمال ليس كمالاً حصصاً الا بالمعرفة ، والمعرفة كيف يمكن  
 ان يكون معرفة من لم يكن هناك عمل «بمعرفة» ، فالعقل ، ان الكمال والمعرفة ثلاثة اشياء .  
 تكون شيئاً واحداً هو الانسان الحقيقي

وبعد ان الاسان معارف كثيرة مختلفة عن بعضها بالطبعه والقيمه ، لكن شي و فيه  
 له معرفة خاصه يسمع بها ، وحق لها وحدها . فطلبين مثلاً خلق الجمال ، ولابد الاعمال  
 ولابد اسصوح ، ولكن حاشه من هذه الحواس نال لذاتها اذا كانت . احده من الموضوع  
 سعي محم بها ، وهذا ساد كمالها . فبدأ يرى فلسوفها بحل الحروف بوعين حصة وعقلية  
 فابعد من الحسة ، لها الحواس الخمس المعرفة ، «المعارف العبد» ولها العقل وحده

ومن هنا نجد الحواس فيها بعدد دوماً في الجمع فكما ان الحواس التي تحية الحواس بأمانة أهدافها

هو الفيلسوف ان مركات الحواس حسنة ومركات النفس عملة ، وكما ان عندما سمع نعمة موسيقى نعمة ، سوف الى الاصداء اليها وعدم رن مطر ' عجباً وحمللاً شهي الحضور عليه ، كذا عندما يحضر ' اعمى ' أفع لم يحب ان يشاقق اي فهمه ، فمعرفة كل المعاني ادب حسنة ودية لعملاء ، وان كانت الحياة المادية شوب مثل هذه الاشواق»  
وهنا نعرف فيلسوف بين الممر من الحسنة والتفلة مفصل كذا على الاولى ، ولا ي كن اساسي لها ، ولولاها لما كانت المعرفة الاولى موجودة في الفعل ، ولما فهم الاساس معنى النعم ولا اشتاق الى التمتع بالجمال .

## ٢ - ابن العربي والملاسة المتأخرون

تتعدد مسوده كما عرفه ذلك ، ان المعرفة هي الكمال ، وبدون هذا الكمال لا يكون لاساس ان حكمة ، ان هذا الكمال هو الذي يحسن الاساس على اشهر هذه المعرفة وهذه هي هذه وحده التي يسمى ' لا - لا - لا ' وهي لا تدري ' المعرفة هي أم الكمال ، والكمال يسوع الله ، اذ المعرفة هي يسوع الله .

واذا كان فيلسوف في القرن الثالث عشر قد نادى بهذا المذهب الفلسفي السامي فقد ابدى شرحاً للملاسة المتأخرون امثال ركنك وابن عربي وغيرهم  
وهنا نجد ان بعض هذه فلاسفة الكبر ، وفكر هؤلاء الملاسة الذين حددوا حدوده بذلك

عند ان فيلسوف في ح كلامه عن ' المعرفة بحدده ' بحدده كمالاً للنعم ، وهذا الكمال يجد لاساس في عقيدة افعلي التي هي اسمى من كل هذه الخياء ، وهكذا يرى ديكارت بعد وضعه ثبات من الدين بعد الى اذهانا هذه النعمات الفلسفية المدة ، كأي بالفيلسوفين تواطآن على جعل المعرفة والكمال اسماً لكل فلة ، بقول ديكارت

«أساس صانها هذه الشعور الداخلي حصصاً على شيء من الكمال»<sup>١</sup> ولا يكفي هذا المصنف بهذا صفة بل يرد عليه قوله «السرور هو بهج» لانه للنفس منها على التمدد الخبير الذي يمتد تأثيرات الفعاليات لها. والخرق هو صفة صاف تمتد نفس على الشعور بمصن البشر والقصص كما نقله اليها تأثير الدماغ<sup>(٢)</sup>

وهنا يرى سابها أساساً بين فكري هذين الفيلسوفين، فالاول يجمع الكمال في الشعور بالمعرفة، ثم يولد هذا الشعور بالكمال شعوراً آخر اعنف منه مدى هو لئله، وكذلك معهم من كلام الثاني، ان السرور هو الشعور بالخير الملائم وهذا الخير الملائم والشعور به ليس الا «معرفة الخير» ويهده المعرفة تم السرور بل انفسه، وبمعكس ذلك الشعور بنقصان يولد الشعور بالمرارة بل بمصن لا يستطيع النفس البشرية العاقبة استماتته.

واذا تركنا الال هذين الفيلسوفين وانتقل الى غيرهما نرى لهما مؤسدين كثيرين من فلاسفة العصر، فان ليس حدود ديكارت ويصرح على رؤوس الاشهاد يقول «اعظم ان لئله هي اشعور بالكمال والالام هو الشعور بالنقصان»<sup>(٣)</sup>

وهذا التصريح الواضح عد لسر ليس الا صدق لما جاء به الأستاذ ديكارت، غير ان (وولف) احد تلاميذ ليس يرجع هذه الفكرة الى درونها العكس يقول «ان لئله والالام يتولدان من التأمل في الكمال او في عدم الكمال»

هذه اراء الفلاسفة المتأخرين، وهي كما نراها لا تختلف عن آراء فيسوفنا، فيكون اد هذا الفيلسوف الشرقي العظيم قد بهج ضرباً متقناً للفلاسفة والمفكرين من هذه الحقبة على الالام غير ان اخرين تمكنوا من اللحاق بهذه الافكار، اما نحن فقد تركنا فكل فلاسفة ومفكرين مدعو به بحث طيات السان والعلم

(١) ديكارت ويكارت الى الابد الممارس عدد ٢٨٤ كل بكار (١٥٩٦ - ١٦٥٠) صير لقائه كيم الرأس، مرض الجبهة

(٢) ديكارت كتاب المبادئ ج٢ - ف ٩١ - ٩٢

(٣) سر جاد - عدد في القلب - ي - ولد ليس في يرمع سنة ٦٦٦ - حصل عن دكتوراه في حقوق وعرف في الشريعة من صرح ذهب الى باريس سنة ١٦٧٢ حيث اصرق لرد منه لراضات فاصح حسب التعامل لم اشغل بالملحة والحكمة والكمال والتاريخ والطب والاخلاق والادب سنة ١٧١٠ م



و قد عرفت من هذه الألفاظ الثلاثة أن المعرفة هي الخول ، أي حيا إلى فهم معرفة في قسمين مهمين يحققان هذه المعرفة الكلية ، والمعرفة العلمية هي فلسفيا بعض ما يسمى بالوعي يعرفه على هذا التعريف - فمفاتيح الخواص الظاهرة بعضها من المعرفة الكلية ، والعملية هي من المعرفة العقلية .

وإذا ترك لأن فلسفيا لا يعني فلسفة بآرائه ورجعنا إلى الوراء ، تبين وعشرين فرأى لرد فلاسفة اليونان أعداءا بحثوا عن المعرفة شيئا سمع الآن من فهم هذه الفلاسفة غير أن أولئك حكموا على إحدى المفاهيم ، المعرفة الحسية بحجة هي معرفة وهي لا حقيقة لها ، والمعرفة الحسية أساسها المعرفة العقلية التي لا تستطيع الخواص أن تتوصل إليها

فإن برمدس يتحدث عن المعرفة يقول إن من الواجب أن يعرف الأساس بين نوعين من المعرفة ، المعرفة الأولى هي المعرفة العقلية ، أو النظر ، والثانية هي المعرفة العقلية والمعرفة الأولى هي معرفة وهي كادحة لا تقوم على حقيقة راسية ، ولا تستحق أن تسمى معرفة ، لأنها مجموعة رأي ، وصورات شعبية ، يسا الثانية ، وهي المعرفة العقلية ، هي وحدها تستحق أن تدعى بمعرفة ، وتعتبر ذلك ، أن الخواص تصور لنا الوجود في شكل بعيد عن الحقيقة ، وقد كان هناك حقيقة فإنها تصبح مبعأ للخواص خيالا ووهما ، غير أن العقلي هو الذي يستطيع أن يصور لنا الوجود الحقيقي ، لأنه يتناول كائنات أكثر شمولاً ووسعاً من هذه الخواص .

و قد ترك هذا الفلاسفة ، وأنشأ إلى أحد بني حاشية ، وهو هرقلطس ، أنه لا يمكن معرفة الحسية وهي وحسب أن نحسن عليها حملات شواء ، فحدها ط فقط لا يؤدي إلى حقيقة راسية ، ويفرر بعد ذلك أن المعرفة الحسية ، بما هي المعرفة العقلية التي نولاهما لها وجدنا معرفة في الوجود .

هذه هي آراء فلاسفة اليونان القدماء في المعرفة ، وهي إذا قلنا أنها آراء فلسفيا برمدس ، نلاحظ ما سألنا في الحقيقة الراسية ، لأن فلسفيا لا يمكن المعرفة الحسية ، وبذلك جعلها معرفة حسية ، لها وجود حقيقي راسي ، نبدأ لهذه الخواص الحسية ، غير أن هذه المعرفة وإن كانت حقة ، فهي وجودها الحقيقي الراسي ، هي أمم ودرأ وأخط

فمنه من معرفة العقول، وقد يعبر على ذلك بـ «معرفة هذه المعرفة» ، حيث أن معرفة «معرفة» لا  
 تأسس على وجودها وعدمه ، بل بالنسبة إلى المواضيع التي تناولها هذه المعرفة ، وهكذا  
 فالمعرفة الحسية تدور لأشياء ، المواضيع المحسوسة فقط ، أما المعرفة لعقلية فإنها تتناول  
 المواضيع المعنوية ، والروحانية التي هي بالطبع أعلى من هذا الوجود ، وعلى هذا ، القدس  
 فالمعرفة الخاصة بالمواضيع المعنوية والروحانية ، هي بالطبع أعلى سمواً وأعظم قيمة من  
 المعرفة الخاصة بالمواضيع الحسية .

وبما أن معظم المواضيع الحسية ، بل كلها ، هي قابضة والمواضيع الروحانية هي  
 حادثة وباقية ، فكأن المعرفة العقلية أكثر هدأً ، وأقرب إلى الخلود الحقيقي  
 وهكذا يدور أن يجاز فلسوفاً جميع هذه الاعتبارات بطريق حصي ، يجعل المعرفة  
 اعتقديه ضرورية لتفقاء . ولا سيما لأنسان الذي بواسطتها يتطلع للحقائق بعالم «المعقولات» .  
 ومن هذه المقارنة بين فلاسفة اليونان القدماء وفلسوفنا ، يرى الفيلسوف «الشرقي»  
 بدهم . وإن كانت هذه الخطى قصيرة المدى ، حسبما يتراءى لنا

#### ٤ - قدر المعرفة عند المتعائلين وفكرة الفيلسوف بالنسبة إلى ذلك

إن الرجل المتعائل لا يرى في هذه الحياة إلا بوراً ساحلاً ، وزهراً عاجلاً ، وأملأً  
 داسماً فيريد معرفة هذه الأمور معرفة كاملة ، بقاء اللذة فوق لدائه الفكرية التي يستمدّها  
 من فله الواسع ، وروحه الممرّدة فوق اعصاب الحياء ، لذلك يرى المعرفة ، بجهة الحياء  
 ورونتها ، وولائها لكائنات جحيماً مطلقاً ، وقاعاً ملصاً  
 وإد دققاً فكرة فيلسوفنا عن المعرفة ، راء من اعظم المتعائلين يدعوا إلى المعرفة  
 ويحرص الإنسان على حياتها بأي ثمن كان .

وستطرح هنا انفسه بـ ، فلسوفاً محدداً ومن غيره من الفلاسفة المتقدمين والمتأخرين  
 نرى فكرته من جهة المعرفة

كان فلاسفة اليونان القدماء يعظمون قدر المعرفة ، لا لكونها تسل النفس منه

حقيقية وحسب ، بل لانها تظلمهم على امور كثيرة تكسب النفس لذة وسعادة ، وهذه اللذة  
ولئك السعادة تسبهم الآلام الكثيرة التي تصرفونها في السعي وراء المعرفة والعلم  
وهكذا ، يرى بعض الفلاسفة المتأخرين ، يعظمون قدر المعرفة ، ولا يهمهم اي شيء  
يعتبر من الاسان في سبيل الحصول عليها ، قال ريكلوب مثلاً يقول «لذلك فاني عند ان رأيت  
معرفة حقيقية ، وان كانت مصادرة لمعنى أكثر كمالاً من جهلي ، افول خير للاسان  
ان يكون قليل السرور وان يكون كثير المعرفة (١) .

ولو تأملت فرب هذا الفيلسوف في المعرفة ، رأيت ان المعرفة تبذل جهداً للاسان في  
السعي وراءها ، غير ان هذا الجهد وهذا الألم يكون عندما تتكامل نفسه بالسبح المعرفة  
وخير للاسان ان يكون قليل السرور ، وكثير المعرفة

غير ان فلاسفة آخرين يريدون بقاء الاسان في ظلام دامس من الجهل ، لان ذلك  
الظلام يعطيهم عداء ، هم يحيونه ، وهم يصرخون على رؤوس الأشهاد ان «اعلم ، عث على  
اشياء ، ومن اراد إسعاد الناس ، فلا يعلمهم (٢)»

امد فيلسوفنا فلا يرى في المعرفة إلا وراءاً سطعاً ، يقدمها للاسان تثير له سبله  
في هذه الحياة المظلمة ، ولا يكفي بذلك ، بل يجعلها سبلاً كالماء يرفعه من حصيص هذه  
الأرض الى أوج السماء ، اذ بدون المعرفة لا يستطيع ذلك او سائر احدى تحمته في صف  
الملائكة ابروحيين الذين لهم معرفة أشد وضوحاً من معرفة البشر ، واقترب الى الكمال  
الحقيقي من معرفة هذه المخلوق الارضي انطلق : المرين بالعصر العاقل

ويريد ان يجعل المعرفة «قوة تخرج بصوراته الكثيرة الى حيز العمل ، وهذا العمل  
لا يكون عملاً بسيطاً مشوشاً ، بل عملاً محمداً معداً ، لا لحائته الدنيا محسب ان خيسته  
، ووحده الخالدة ، ولذا سمعته يقول «يجب على من يهتم بتلاصق نفسه ، ان يمر بها على  
الاعمال العاقلة ، مع اخراج هذه الاعمال من القوة الى الفعل بالمعرفة»

والمعرفة عند فيلسوفنا عظيمة الأهمية ، بقه طاهره ، لذا يجب على الاسان الذي  
يريد حذر به ، ان يهيئ لها عملاً بلياً طاهره في نفسه ، ولذلك سمعته يقول «يقول

(١) رسائل دكتورات الى الاميرة الشهابية مجلد ٤ ص ٣٠٤ - ٣٠٥

(٢) ديش ، ستيل العلم ص ٢٢٤ - ٢٢٥

الحكماء ، ان المعرفة لا تسكن نفساً مجردة بالضرورة .

وهنا يجب على الانسان توعية نفسه قبل ان يفكر في المعرفة ، ويجب أيضاً ان يتدبر ، يجعل النفس في هذه الحالة ، فهو وحده يستطيع نقله النفس من الادراك المادي نحو فلسفيا

«يجعل العقل النفس بعيدة عن الادراك المادي ، ويرفعها على المراتب انسانيه وعظمه . من الشهوات التي جعلها مظلمة ، وينقيها في جميع اعمالها وبصرها ، ويحببها منكبة رهيبة مسيطرة على القوى الفطرية ، فتديرها حكمة متناه كما تدير السدود انعطافه عبيدها واماءها» .

وستطيع ان يستخرج من قول فيلسوفنا ان النفس الشريرة تكون عزلاء دون المعرفة لا تستطيع ان تدير ذاتها وما يحفظها من الامور الخارجية اما المعرفة فهي التي تكسب الحياة وتحولها السلطنة على هذه الامور فتصنع لها كما تصنع الامة لسلطانها الجدارة وبهذه الفكرة يعوق فيلسوفنا جميع الفلاسفة المتعاطلين الذين يسمون باكتساب المعرفة ، فهو لا يقول تحمل الالام لاجل العلم بل يمددهم عن جميع الآلام في عصب . لان الانسان العدم احكمة لا يكون الا نومة باطمة . لا يهرق عن سائر الحيوانات شيء . والمعرفة دس هي ضرورية . وهي نور يعود الى سواء الليل . وبدونها يكون الانسان تائها في بيده الجهل والخرافة .

## ٥ - الدفاع عن المعرفة

واذا تفك من فهم المعرفة الحسية والمعرفة العقلية . يأتي حتماً الى الاشياء التي ترمد اصحابها من المفردين ، هناك فلاسفة سكرت المعرفة الحسية ، كما يرى غيرهم يكرهون المعرفة العقلية

وجهه الاولين ، ان المعرفة الحسية مادية لا بدوم ، ولذا لا يمكن ان تكون شيء ، وهي حقيقةً تكون ذا المعرفة الحسية وهمه غير حقيقة وبالتالي لا يجب على النفس بها

( ١٢٤ )

وحدة الآخرين ان المعرفة ليست لا غير . لكن حقيقة لانها تدور الى امور .  
لا تراها ، ولا سمعها ، ولا تقع تحت هذه الخواص . هي وحدة لا حقيقة لها .  
يرى انفسه كل ذلك ثم لا يقف فيه موقف النائم المدافع ، لان علمه نعم  
لم يدر . بعد ذلك قد سمعها . هذه الوحدة ، المعرفة ، حقيقة في موضعها . حقيقة  
الخاصة كما علمنا سابقا

وغير ذلك . هذه هي حقيقة الوحدة . هذه هي حقيقة الوحدة . وهي  
الخاصة . هذه هي حقيقة الوحدة . هذه هي حقيقة الوحدة . هذه هي حقيقة الوحدة .  
هذه هي حقيقة الوحدة . هذه هي حقيقة الوحدة . هذه هي حقيقة الوحدة .  
ترى حاسة النظر اموراً كثيرة . هذه هي حقيقة الوحدة . هذه هي حقيقة الوحدة .  
لأنها تصان

ب — ان لا يرى في حقيقة ذلك بقوه بحث الاعين جميعه ،  
و د ما استقر يرى كل ذلك وحدة لا حقيقة له . وهذا ان الوحدة التي يرى فيها هذه  
الاث في اليوم ، وهي غير صرفة ، بها شعاع يرى الاشياء . هذه هي الحقيقة . هذه هي  
ايضا هي غير صادقة .

ح — ان المصايير تعرض المايجات يرون اشكالاً لا وجود لها ، كأنها موجودة ،  
يتميزون منها ، ويحطلون ويصرحون ، لا كان يمكن ان يصب الاسان مثل هذه الحالة  
عد انفس يمكن . هذه هي حقيقة الوحدة . هذه هي حقيقة الوحدة . هذه هي حقيقة الوحدة .  
ومن هنا لا يستطيع الركوز الى المعرفة الحقة

هذه هي حقيقة الوحدة . هذه هي حقيقة الوحدة . هذه هي حقيقة الوحدة .  
على هذه الاماثلث الثلاث واحدة . هذه هي حقيقة الوحدة . هذه هي حقيقة الوحدة .  
يرد على المعاملة الاولى هو

د — ان . هذه هي حقيقة الوحدة . هذه هي حقيقة الوحدة . هذه هي حقيقة الوحدة .  
الحواس صالحة للعمل ايضاً فلا يمكن ان يحظى هذه الوحدة . لا . هذه هي حقيقة الوحدة .  
ومرشدنا وهو قادر ان يميز . هذه هي حقيقة الوحدة . هذه هي حقيقة الوحدة .  
لا . هذه هي حقيقة الوحدة . هذه هي حقيقة الوحدة . هذه هي حقيقة الوحدة .

حدها من جهة واحدة لكانت لا بد من انفسه. كذا في قوله «الحلم» وهي لا حقيقة لها  
ولكن لما كانت في حال الحلم محال فبعضه ينقطع فيكون له الموضع الحسية، اذن وبالتالي  
يكون هذا الاحراك صحيحاً .

ح كذا ان الموضع هو مصداق الصحة وكذلك مع عديد تصورات فالاشكال هي  
براهم في حدها من جهة واحدة وهي اشكال وهم لا حقيقة . ولا شك اني راعى في حاله لصحة  
اذا تكون حقيقة والا لما كان احدهما ضد الآخر .

## ٦ - المعرفة العقلية عند الفيلسوف ابن العربي

عند فلاسفة اليونان القدماء، يكون من انكار المعرفة الحسية، غير انهم لم  
يستطيعوا التفرغ من معرفة الحقيقة، ولذا رجعوا الى ما سمع به من مبدس وهيرقليطس، واندقليس  
وايكساغوروس براهم جميعاً — شأن كل فلاسفة اليونان — ينكرون حقيقة المعرفة  
الحسية، ويكتمون ثبات المعرفة العقلية، ما عدا سقراط، فلا يريد انكار اي شيء من هاتين  
المعرفتين بل يصح لكون منهما مواضع خاصة كما هي الحقيقة المطلقة الواقعة، ويؤيد كل  
ذلك براهين ثلثة سلاسة ولباقة

١ - المعرفة الحسية التي انكرها فلاسفة اهل ان استماع فيلسوف كانت حقيقة  
بما هي في انفسها، كانت غير ان هذا فلاسفة آخرين يدعون انكار المعرفة العقلية  
انكار كلياً انهم جميعاً كل المنطق التي سدا عليها عقلهم لا يحكم ان يحكم  
غير ان فيلسوف بر طلبهم معولاً يدعون حقيقة هذه المعرفة، التي هي وحدها المعرفة  
الحقيقية، سامية

٢ - منكري المعرفة العقلية يقولون انهم كثر لا يات على احد منهم هذه  
البراهين هي في منطق بالعدم والوجود، والامكان وغير ذلك من توشط الحقيقة التي  
ما استطاعوا ان يلمحوا الى ما يصح فهم صريح المعرفة وجعلها طريقة موهومة لا اكثر  
ولا اقل

غير ان هبوط نثره اليك للمعرض مفيد جاعلي معرأه وكأني به يصبر ورسد  
بدخل ، ثم يلقى اليك هذه في حيرته وأرباكه

١ «لعلنا بعد تقدم فسان بالسه الى الفعل ، منه نحن العن قاد على  
اسكار كن الحفانو من دنه وادرا كبل الحفانو والاسرار الكفه في حد الكون ، وقد  
حمله بعض هؤلاء ، لعلنا البه عضاً وأوجوه عذبه لانه يستطيع الاحدثه بكل سي»  
واهم الآخر بحمل الفعل فاسم الا يستطيع بلوغ شي من المعارف لانه كان  
منه سلف وحضر او حور ورا ، وهذا لا يثبت به ، والثاني ان المعارف المعنه هو وهنه  
لا حقيقه لها ، ولا يستطيع الانسان الركون لها

وهنا نجد بعض آراء طعيه هؤلاء المفكرين يحدسون بها المعرفة العقلية ويحملونها  
شيئاً وهمياً ، لاحقيقه لها سم نهى الفيلسوف ثلاثه هذه الآراء والاتصار للعقل بحمله  
دا معرفة حقيقه

يتخذ لمعه من برهانه ضد المعرفة المعنه من الوجود واللاوجود ، هذا برهان  
الاول والأكوى لديه ، واهم براهيمه هي :

١ — «لا يوجد شيء حقيقي ضروره لدى العقل لانه يعرف من الشيء اما ان  
يكون موجوداً او لا يهكون ، وهذه المعرفة ليست حقيقه عديل ان اشئ الذي ينبغي  
بالوجود فان كان موجوداً ، كيف يوجد من جديد ؟ وان كان غير موجود ، فماداً يشار  
من اللاوجود ، ولا ينبغي بالوجود ؟ فان الاثنين لسا موجودين ، والثاني لا يوجد حقيقه  
او معرفة عقلية

٢ — ما الذي هو محد من الفعل والامكان ، وللخصم حجه منطقيه سفسفه  
نترأى كاي من الخصمه ، وكلها معائنه لطفه من على لانه ، كانه ، هو

ان الفعل لسا الامور اني هي في حيز الامكان الى الفعل فعون مثلاً ان الشمس  
موجوده ، ولكن اد كان معنى «الشمس» موجوداً لا يستطيع التبريق من قوله «الشمس  
موجوده» وقوله «الشمس سمس» وهذا محال ، واد كان معنى كلمه «شمس» بخلاف عن  
معنى كلمه «موجوده» نسبها الى الوجود الى الوجود ، وهذا ايضا كذا محالاً ، فهو يجمع  
انتي لا ريب بعد في حيز الامكان لا يستطيع الفعل نسبها الى الوجود حقيقه»

٣ — وأما الثالث فنجد الخصم من الخلاف أنطوني، ولكن بين يدي  
وأراء بعض الفلاسفة يقول

«عندما ترى شخصاً ضاعاً في البحر، تحكم حالاً أنه قد مات، وتدرج «بعمرك»  
حتى تضح. ومع هذه المعرفة المخبرية يمكنك أن تخلفه الله بهذا الخبر لأنه لا شيء يستحيل  
على الله كراهي لمسيحيين أو مسلمين أو يهود. أو طراً الله طاريء عرب من قوة بعض  
الكواكب «معتدل» فهو بهذه الصورة محصور في الحال تحت دون ب و د على أي عنصر  
الفلاسفة. وحتى أن هذا لا يمكن أن يحصل تلك الحقيقة ويجعل معرفة العلم الحقيقية تحت  
الظن والشكوك»

٤ — وأما الرابع فراجع صاحب من مدد الأدب. ووجود جن حكماؤ في كل دين،  
لأمر الله بن «الله» المتدبر على اختلاف العقل البشري حتى في أمر الله وعدده  
وهو ليس على عدم وجود حقيقة أو معرفة عقلية ثابتة يقول

«يجب أن يكون ديانة واحدة عند الجميع فقط، لا تاهضه دينه حري، وإحال  
أن يوجد دينات كثر، ووجود في كل ديانة رجال عقلاء حكما متوحدون في فهم  
والأدراك، وبوكان العقل كافاً لأدراك حقيقة ثابتة. لا يوجد تضاد بين هؤلاء العقلاء، ولا  
كان هذا التضاد موجوداً إذا لا يستطيع العقل إدراك الموجود كما هو موجود»

٥ — وأما الخامس فنجد من يذهب إلى العقل البشري من حالة إلى أخرى، وهذا  
ليس على عدم واقعه عند حقيقة ثابتة مقررة، يقول

«أرى رجلاً غافلاً ممدداً دماغه مسكاً شدة، ثم رآه ترك ذلك ليدسه  
وتسبب بغيره. كما جرى لـ «سوس» و «لوسوس» الأريستو، وغيرهما كثيرين  
وهذا يمكن أن يكون بازدياد العقل واستوارفه، وبذلك لا يجرده بهذه البرودة، لأن  
كمال العقل يجعله شبيهاً بالله، والله على ربه أن كل شيء «درا» في ذهنه البعض وبعض  
حقيقته، ولكن الشيء الذي ندركه «درا» بواسطة «أداة تكون أقرب إلى الحقيقة منه. و  
بني بعده يكون أقرب منه إلى الحقيقة. وهكذا حتى «اللاهية» ولا يمكن أن يفهم بعض  
عند حقيقة ثابتة»

٦ — وأما الخامس فالداس متخذ من تبتل العوائد البشري، و«صاح كل أسد على



ما أتفه من شئ ومعرضه ومنه ولا مطيع سهلة استداله غيره . يقول

«إن اختلاف القوائد «الشريعة» يجعل مدالا عظما بالأدنان ، مثال ذلك أن الرجل الذي اعتاد في كل ابله على سماع كلام العلاصة الغراء ، وقد سمع أسرار المسيحيين ، يحدث على جسد الله الكلمة ، يحصل ذلك من سوء الكلام وأن قدمت له ملائكة من البرهمن والحجج والأدلة ، ولما كانت المادة تمنع العقل من الوصول إلى الأدلة الأساسية ، فيمكن أن جميع الأمور التي تدركها العقل تكون من قبل عباره عامة هكذا ، وهي ليست هكذا » .

## ٦ - تأييد المعرفة العقلية عند الفيلسوف ابن العربي

رأب سنة أدلة مطلية اثنيها ناقصو المعرفة العقلية ، سنة بعد هذه المعرفة وجعلها شيئاً وهمياً لا يمكن الاعتماد على حقيقة ، غير أن فيلسوف ناقص هذه الأدلة ويؤيد أنه يوجد معرفة عقلية حقيقية ، وما شئت بعض أراء الخصوم والرد على من قبل فيلسوفنا .

١ - بعد الخصم برهانه الأول ضد المعرفة العقلية من الوجود واللاوجود ويؤيد برهانه مطلية أنه لا يمكن أن يوجد شيء حقيقي ضروره لدى العقل فتجد فيلسوف انهزاه عليه وعكسه على حصصه على النحو التالي

«إن الشيء الذي يندي بالوجود (الممكن حالاً) وإن كل شيئاً كالأشياء التي لا يندي بالوجود ، بعدم وجوده حالاً ، إلا أنها يختلفان لأن على الآخر العدة بها صفة الامكان والوجود ، وهذا يمكن الثاني . ومن هنا يعنى المحال اندي بصور بالوجود بواسطة اشترائك الأول مع الثاني بالعدم ، لأن كليهما لسا موجودين»

وما يرى الفعل أو بالثري المعرفة العقلية ضروريه للتصريح بين الممكن أو وجود حالياً وبين الاممكن حالاً ، وهذا التصريح لولا المعرفة العقلية لما استطعنا أدراكه ومن المعرفة العقلية هي معرفة حقيقة يطرح الفعل ذاته أثنائها ، وما يرى فهو الحق

عند فيلسوفنا .

٢ — وهنا يدعى الخصم في البرهان الثاني ان العقل لا يستطيع نسبة المواضيع التي لا زالت في حيز الامكان الى الوجود حقيقة ، وطالما لا يستطيع العقل اثبات هذه النسبة فاذن لا يمكن ان تكون معرفة عقلية حقيقة وذلك بدليل انه اذا كان معنى « الشمس » موجودة لا يستطيع التريق بين قوله « الشمس موجودة » وقوله « الشمس شمس » وهنا يرد الفيلسوف على الخصم من صلب برهانه فيقول :

« ولئن كان معنياً « الشمس » و « الموجودة » متعيزين بعضهما عن بعض إلا انها لا يتضادان فلا يمكن ان يحمل احدهما على الآخر » فالشمس وهي جرم طبيعي خاص ، فهي واضحة بعد ذاتها لانها موجودة فعلاً ، وهذا الوجود بالفعل هو محمول لها ولو لم تكن الشمس موجودة بالفعل ، فكان من الممكن عدل ان يحمل عدم الوجود اليها .

وهنا ايضاً لا نستطيع التمييز بين الوجود الفعلي واللاوجود إلا بواسطة العقل ، والعقل هو المعرفة الوحيدة التي تظهر لنا ذاتها في قضية مثل هذه ، فان للعقل قوة ان يفرق بين اعماق الحقائق ، وابدعها ، وما كان كذلك له وجود حقيقي ، ومعرفة حقيقية ، فاذن المعرفة العقلية هي معرفة حقيقية لا وهمية ولا خيالية ، وهنا ايضاً يسقط برهان هؤلاء الخصوم .

٣ — والبرهان الثالث يتخذ الخصم من جعل القوة الالهية تتدخل في الامور الطبيعية ، « فمثلاً » نمو الطفل لساعة واحدة وصيرورته شيخاً مهنماً دون ان ينشأ رويداً رويداً ويشب ثم يشيخ ، فأخذ فيلسوفنا القياس نفسه ويعكسه على خصمه هكذا : « ان القياس القاتل بان كل انسان مولود من اب وام » وويلج الى الشيخوخة تدريجياً ، ليس ضرورياً كالقياس القاتل ان الاثنين نصف الاربعه والانسان حيوان ، لكنها ممكنة الوقوع ، ولما كان العقل يدرك الممكنات كانتا ممكنة فهو اذن يدرك » وهنا يثبت الفيلسوف ان العقل له قوة الادراك ، وما كان كذلك له معرفة فالعقل اذن له معرفة ، وبالتالي ان المعرفة العقلية هي معرفة حقيقية .

٤ — يتخذ الخصم برهانه الرابع من تعدد الاديان في العالم ، ووجود عقلا ومفكرين في كل دين من هذه الاديان ، ولو كان العقل حقيقياً لاتفق على الاقل بقضية

الدين ، وحيث أن العقل البشري لم يستطع الاتفاق على هذه القضية فليس إذن قياس المعرفة وبالتالي لا يوجد معرفة عقلية :

وهنا يدحض فيلسوفا هذا البرهان على النحو التالي :

« أن العقل يبتدى إلى معرفة المدركات الحقيقية بواسطة معرفة خاصة تهبط إليه من فوق ، وذلك لا تهر به نحن المسيحيين وحدنا بل يشاركنا فيه عموم الفلاسفة العالميين ، وهكذا بقدر ما تزيد أسباب هذه الاستارة وعلاماتها بقدر ذلك يجب الاعتماد على الإدراك العقلي ، وأسباب استارة العقل هي الصلوات والزهد ، الكف ، والتقص ، وحيث تكثر المعجائب فهناك الحق ونحن نعلم أن الديانة المسيحية حدثت وتحدث فيها عجائب ومعجزات كثيرة ، فإذن هي ديانة حقيقية ، فكل النظريات العقلية التي أتت بها الملائكة القديسون إذن هي حقيقية وبما أن العقل يستطيع التمييز في كل ذلك فله معرفة حقيقية ، فالمعرفة العقلية إذن ، هي معرفة حقيقية .

٥ — يتخذ الخصم برهانه الخامس من تبدل العقل البشري وتقلبه من مبدأ إلى مبدأ وانتقاله من دين إلى دين آخر ، ويرد الفيلسوف على هذا البرهان ، بأن العقل البشري عندما تضع له الحقيقة لا يمكنه حينئذ تركها بأننا ، حتى أنه يحتمل لاجلها ألا ما مبرحة كثيرة . وهذا يؤيد أن المعرفة العقلية شيء حقيقي واسع .

٦ — يتخذ الخصم برهانه السادس من تبدل العوائد البشرية وأنطباع كل إنسان على ما آله من العوائد ، ولا يستطيع بسهولة تبديل ما أخذه عن بيئته ومدرسته وبيئته ، وهذا يدل على عدم اتفاق العقل البشري على معرفة حقيقية ، ويرده الفيلسوف بالبرهان التالي :

« أن العادة تستطيع الاستيلاء على العقول الضعيفة البسيطة الواعية ولكنها لا تستطيع أن تستولي على العقول المتسامية في المعرفة .

وهنا يثبت لديه أن المعرفة العقلية شيء حقيقي .

ويأتي الخصوم بأدلة كتابية مدعين أن الكتاب المقدس نفسه يثبت الحكمة وينهي عنها فيجيبه الفيلسوف ، أن كلمة الحكمة تدل على المعرفة الحقيقية الأساسية ، لا المعرفة الصورية الكاذبة ، وإنما يعنى الانبياء والرسل والملائكة القديسون عن اتباع المعرفة الراققة الكاذبة ، وليس عن المعرفة الحقيقية الأساسية .

## المحتويات

الصفحة	
٣	تصدير
٧	نظرات في تراث العراق الفلسفي
٢٦	السياسة في الفلسفة اليرانية
٥٦	بنابع المعرفة عند ابن سينا
٧٨	العكيباء عند علماء الشرق
٩٢	ابن سينا في الأداب اليرانية
١١٦	نظرية المعرفة

## جدول الخطأ والصواب

الخطأ	الصواب	الصفحة	السطر
يتعلقون	يتعلقون	٤	٧
سوجيس الراسعيني	سرجيس الراسعيني	١٦	٢٣
استعرض	استعرض	٢٩	١٩
لجفضم	لجفضم	٣٥	٨
المدينة	المدينة التي	٤١	١٩
المؤيدوين	المؤيدين	٤٦	٢٠
هي يكون	هي أن يكون	٤٧	٨
امتزجتا	اللتين امتزجتا	٥٧	١٣
المصفوة	المصفرة	٦٦	١٦
الفلسات	الفلسفات	٦٨	٢٤
بد	.....	٨٤	٣
الذي	الذين	٨٥	١٧
عشر	عشرة	٨٧	٧
كثيرا	كثيرة	٨٨	١٢
بهما	بها	٩٢	١٥
تجاري	تجاري	٩٥	١٣
فقداسها	فقدارسها	٩٧	١٦
قول	قوله	٩٨	١٦

هذا وهناك اغلاط مطبعية اخرى بسيطة لا تخفى على اللبيب .